La teoría de la enajenación en Marx



Ediciones Era

Primera edición en inglés: 1970
Título original: *Marx's Theory of Alienation*

Traducción: Ana María Palos
Primera edición en español: 1978

Avena 102, México 13. D. F.
Impreso y hecho en México
Printed and Made in Mexico

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a todos aquellos amigos y colegas que me han hecho útiles sugerencias, muchas de las cuales han sido incorporadas, en alguna forma, a la redacción definitiva.

Una gratitud especial me obliga con mis amigos Arnold Hauser y Cesare Cases, cuyas críticas y estímulos han sido de inestimable valor.

Mi deuda mayor es la contraída con mi viejo maestro y amigo Georg Lukács, quien influyó en más de un aspecto sobre mi modo de pensar.

I. M.

Universidad de Sussex, mayo de 1969

PREFACIO A LA TERCERA EDICIÓN EN INGLÉS

La necesidad de una tercera edición, dieciocho meses después de la primera, es satisfactoria para cualquier autor. Más importante, sin embargo, es que el interés de los lectores por este trabajo confirma la sugerencia que hacíamos en la Introducción: "la crítica de la enajenación parece haber adquirido una nueva urgencia histórica". Los acontecimientos recientes —desde el fracaso de la política, largamente sostenida, de bloqueo contra China, hasta la crisis del dólar, y desde la irrupción de grandes contradicciones de intereses entre los principales países capitalistas hasta la reveladora necesidad de invocar, con frecuencia cada vez mayor, órdenes judiciales y otras medidas especiales contra los huelguistas desafiantes, incluso en Estados Unidos de Norteamérica, precisamente la tierra de la clase obrera supuestamente "integrada"— han subrayado dramáticamente la intensificación de la crisis estructural global del sistema capitalista. Es precisamente en relación a esta crisis que la crítica marxista de la enajenación conserva, hoy más que nunca, su vital importancia sociohistórica.

Por lo que concierne a este volumen, amigos y críticos han señalado que algunas de las cuestiones más importantes del actual desarrollo socioeconómico —discutidas especialmente en los últimos capítulos— necesitarían un análisis un poco más sistemático. Si bien considero que la estructura de *La teoría de la enajenación en Marx* no permitía más que un tratamiento bastante sumario de tales cuestiones de actualidad, mi adhesión a la sustancia de tales críticas no podría ser más completa. De hecho, hace ya varios años que trabajo en una investigación detallada de tales cuestiones; espero terminar y publicar este estudio en breve. Mientras tanto, solamente puedo señalar dos resultados parciales relativos a este conjunto de problemas: *The Necessity of Social Control* (Isaac Deutscher Memorial Lecture, Merlin Press, 1971) y una contribución al volumen: *Aspects of History and Class Consciousness* (Routledge & Kegan Paul, 1971) sobre "Contingent and Necessary Class Consciousness" (La conciencia de clase necesaria y contingente).

I. M.

Universidad de Sussex, Brighton, noviembre de 1971

INTRODUCCIÓN

Los problemas de la enajenación han sido discutidos desde hace largo tiempo, pero el interés que despiertan no parece disminuir en lo más mínimo. Por el contrario: a juzgar por algunos acontecimientos históricos recientes y por la orientación ideológica de muchos de los que en ellos participan, la crítica de la enajenación parece haber adquirido una nueva urgencia histórica.

En los últimos cuarenta años, han despertado una intensa polémica los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, de Marx cuya primera edición —aunque incompleta— apareció en ruso en 1927, seguida en 1932 por ediciones completas en alemán, ruso y francés que hicieron posible su difusión en los círculos filosóficos y literarios de todo el mundo. El concepto clave de estos *Manuscritos* es el concepto de enajenación.

Son innumerables los libros y artículos sobre los *Manuscritos de 1844*, o que hacen referencia a ellos. Sin duda alguna, los *Manuscritos* constituyen la obra filosófica más discutida en lo que va del siglo. En estas discusiones, sin embargo, con frecuencia se olvida que se trata, además, de una de las obras más complejas y difíciles de la literatura filosófica.

La dificultad de los *Manuscritos* no es en modo alguno evidente. La enorme complejidad de niveles teóricos estrechamente conectados entre sí está oscurecida, a menudo, por formulaciones que parecen engañosamente sencillas. De modo bastante paradójico, los grandes poderes expresivos de Marx —su habilidad casi inigualada para formular sus ideas en un estilo que podríamos llamar plástico, su capacidad singular para producir aforismos "citables" (aunque, de hecho, multidimensionales), etcétera— hacen sumamente difícil la correcta comprensión de esta obra aparentemente sencilla. Es tentador abstraer, como hacen muchos comentadores, las complicadas interconexiones para centrarse, en cambio, en la aparente simplicidad del punto en que se hace énfasis. No obstante, si las formulaciones aforísticas no se captan firmemente en sus múltiples interconexiones filosóficas, el peligro de interpretarlas erróneamente es considerable. La estrecha lectura "literal" de pasajes aislados (para no hablar de las malas interpretaciones que se dan por motivos ideológicos[1] de aforismos y pasajes igualmente aislados) sólo puede producir teorías que se basan en el método de transformar citas aisladas en *slogans* sensacionalistas. Aparecen así teorías como la del "Marx radicalmente nuevo" de tantas obras recientes, que se han concentrado unilateralmente en ciertos pasajes de los *Manuscritos de 1844*, arrancados de su contexto y opuestos al resto de la obra monumental de Marx.

Los trabajos juveniles de Marx han sido acertadamente descritos como *"enigmáticamente claros"*.[2] De hecho, a ninguna obra juvenil de Marx se le podría aplicar mejor esta descripción que a los *Manuscritos de 1844*. El lector que pretende ir más allá de la simplicidad que tiene a primera vista para alcanzar una comprensión más profunda de esta "enigmática claridad" debe enfrentarse a numerosas dificultades. Considerémoslas brevemente.

1. *Fragmentariedad.* Como es bien sabido, esta obra está incompleta. Los *Manuscritos de 1844* incluyen desde extractos de libros con breves comentarios a los mismos, pasando por notas y reflexiones sueltas sobre diversos temas, hasta evaluaciones más o menos amplias de la filosofía hegeliana. Mientras que es relativamente fácil comprender los textos y pasajes aislados, no es fácil en absoluto percibir el hilo conductor de la obra en su conjunto. Sin embargo, los pasajes particulares sólo adquieren su pleno significado en relación con el significado general de la obra.

2. *Lenguaje y terminología.* Surgen aquí tres tipos de problemas, el primero de los cuales, obviamente, no concierne al texto alemán original:

a] *Dificultades de la traducción.* Algunos de los términos clave —por ejemplo *Aufhebung*— tienen significados muy diversos en el texto original. Así, *Aufhebung* en alemán significa al propio tiempo "trascendencia", "supresión", "conservación" y "superación (o sustitución) que eleva lo superado a un nivel más alto".* Es claro que ningún traductor puede resolver dificultades de este tipo en forma totalmente satisfactoria. Aun a costa de parecer extraordinariamente pedante, el traductor no puede unir más de dos, o al máximo tres de estos significados complementarios, y en la mayor parte de los casos debe confiar en la elección de *un solo* término. Un ideal de exactitud conceptual que desde el punto de vista lingüístico viole el texto está destinado irremisiblemente al fracaso. Todo lo más que se puede espe-

* En español, el término *Aufhebung* ha sido traducido como *traspaso* por Augusta y Rodolfo Mondolfo (Hegel, *Ciencia de la lógica*. Ed. Hachette, Buenos Aires, 1957); como *superación* por Wenceslao Roces y Ricardo Guerra (Hegel, *Fenomenología del espíritu*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1966); como *elevación* por el propio Roces (Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1955); como *superación* e *integración en una unidad superior* por José Gaos (Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la historia*. Revista de Occidente, Madrid, y Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, 1953). Recientemente, Louis Althusser tradujo al francés así el *Aufhebung* (hegeliano): "dépassement-conservant-le-dépassé-comme-dépassé-interiorisé" ("Sur le rapport de Marx à Hegel", en *Hegel et la pensée moderne*. Presses Universitaires de France, París, 1970, p. 105), o sea, "rebasamiento-que-conserva-lo-rebasado-como-rebasado-interiorizado". Mediante cualquiera de estos términos resulta imposible expresar la complejidad del original alemán: "negación-que-conserva-lo-negado-y-lo-eleva-a-un-nivel-más-alto". En todos los casos, por ello, se utilizará a lo largo de esta traducción el término español *superación*. [E.]

rar conseguir es una razonable aproximación al original. No obstante, el lector puede, por su parte, hacer algo más; puede completar la lectura de "trascendencia" o "superación", etcétera, con aquellas ramificaciones del término original que, por razones lingüísticas, han tenido que ser omitidas en la traducción.

b] *Inadecuación de la estructura conceptual.* Durante los últimos decenios la filosofía —especialmente en los países de habla inglesa— ha estado dominada por diversas tendencias del empirismo positivista y del formalismo. En consecuencia, muchos conceptos empleados por Marx —quizá la mayoría de sus conceptos clave— deben parecer increíblemente extraños, si no incluso faltos de sentido o en sí mismos contradictorios, a todos aquellos que están acostumbrados a la falsa "sencillez del sentido común" del empirismo positivista o a la simple y esquemática claridad del formalismo filosófico, o a ambos. Nunca se subrayarán suficientemente las dificultades de comprensión que produce esta situación. Puesto que, teniendo presente que la estructura total de la teoría de Marx es dialéctica, sus conceptos clave simplemente no se pueden entender, en absoluto, más que en su correlación dialéctica, a menudo aparentemente contradictoria en sí misma. "Trascendencia", por ejemplo, no significa una transferencia a otra esfera, ni tampoco es únicamente "supresión" o "conservación", sino ambas cosas al mismo tiempo. O bien, para poner otro ejemplo, en contradicción con tantas concepciones filosóficas, para Marx el hombre no es sólo "humano" ni "natural", sino ambas cosas a la vez: es decir, "*humanamente* natural" y "*naturalmente* humano" al mismo tiempo. O también, en un nivel de abstracción más elevado, "específico" [particular] y "universal" no están *opuestos* el uno al otro, sino que constituyen una *unidad* dialéctica. Esto quiere decir que el hombre es el "ser *universal* de la naturaleza" sólo porque es el "ser *específico* [particular] de la naturaleza" cuya especificidad [particularidad] única consiste precisamente en su universalidad única, opuesta a la limitada particularidad de todos los demás seres de la naturaleza. Al nivel tanto del empirismo como del formalismo, el concepto de una unidad de tales opuestos es de por sí contradictorio. Solamente en el nivel del discurso dialéctico pueden estos conceptos adquirir su pleno significado, sin el cual es imposible comprender las ideas centrales de la teoría de Marx sobre la enajenación. Por ello es que el lector debe recordar constantemente que trata con las complejidades de una estructura de discurso dialéctica y no con la simple estructura unidimensional del formalismo filosófico, ni con la artificial simplicidad del neoempirismo que trafica con lugares comunes.

c] *Ambigüedad terminológica.* Este es un problema relativamente simple, siempre que se tengan en mente los dos puntos anteriores. La dificultad estriba en que Marx, en sus esfuerzos por entrar en diálogo con los filósofos radicales contemporáneos suyos, como Feuerbach, conservó algunos términos de su discurso que en ocasiones estaban en conflicto con el significado que

él mismo les daba. Un ejemplo lo proporciona el término "autoenajenación", que en los *Manuscritos* de Marx denota un contenido muy diferente, que en consecuencia exigiría una terminología igualmente distinta, con expresiones más concretas en correspondencia con sus contextos específicos. Un ejemplo aún más notable es el de "esencia humana". Como veremos más adelante, Marx rechazó categóricamente la idea de una "esencia humana". No obstante, conservó el término, transformando su significado original hasta hacerlo irreconocible. En este caso, su intención no era solamente la de añadir nuevas dimensiones a un concepto importante ("autoenajenación"), sino demostrar la vacuidad de este término filosófico en su significado tradicional. Y, sin embargo, en el curso de esta demostración también él se sirvió del mismo término, por lo general sin referencias polémicas, aunque dándole un significado radicalmente distinto. Una lectura atenta de los contextos en los que aparecen tales términos tomados en préstamo puede, sin embargo, eliminar esta dificultad. (Este remedio no sólo es aplicable a los términos "esencia humana" y "autoenajenación" que acabamos de mencionar, sino también a términos como "humanismo", "humanismo positivo", "automediación", "ser genérico", etcétera.)

3. *Complejidad del concepto clave: enajenación.*[3] Este problema representa una de las mayores dificultades. El concepto de enajenación en Marx presenta cuatro aspectos principales, que son los siguientes:

a] el hombre está enajenado de la *naturaleza*
b] está enajenado de *sí mismo* (de su propia *actividad*)
c] de su *"ser genérico"* (de su ser en cuanto miembro del género humano)
d] el hombre está enajenado del *hombre* (de los otros hombres)

La primera de estas cuatro características del "trabajo enajenado" expresa la relación del trabajador con el *producto* de su trabajo, que es al mismo tiempo, según Marx, su relación con el *mundo externo sensible,* con los objetos de la naturaleza.

La segunda, por otra parte, expresa la relación del trabajo con el *acto de la producción* dentro del proceso de trabajo, es decir, la relación del trabajador con su propia actividad como actividad extraña que no le proporciona satisfacción en sí y por sí, sino sólo mediante el acto de venderla a algún otro. (Esto significa que no es la actividad misma la que le procura satisfacciones, sino una propiedad abstracta, presente en ella; el hecho de que se la pueda vender en ciertas condiciones.) Marx llama también al primer aspecto "enajenación de la *cosa*", y al segundo "*auto*enajenación".

El tercer aspecto —la enajenación del hombre de su ser genérico— se relaciona con la concepción según la cual el objeto del trabajo es la *obje-*

tivación de la vida genérica del hombre, porque el hombre "se desdobla no sólo intelectualmente, como en la conciencia, sino laboriosamente, de un modo real, contemplándose a sí mismo, por tanto, en un mundo creado por él". El trabajo enajenado, sin embargo,

> convierte *el ser genérico del hombre,* tanto la naturaleza como su capacidad genérica espiritual, en un ser *extraño* a él, en *medio* para su *existencia individual.* Enajena al hombre su propio cuerpo, lo mismo que la naturaleza fuera de él, como su ser espiritual, su ser *humano* (68).*

El tercer aspecto está implícito en los dos primeros, en cuanto que es una expresión de éstos, sólo que en términos de *relaciones humanas*; y lo mismo puede decirse de la cuarta característica mencionada. Pero mientras que al formular el tercer aspecto Marx toma en consideración los efectos de la enajenación del trabajo —como "enajenación de la cosa" y como "autoenajenación"— con respecto a la relación del *hombre con el género humano* en general (o sea la enajenación de la "humanidad" en el curso de su degradación a causa de los procesos capitalistas), en el cuarto, considera estos efectos por lo que respecta a la relación del hombre con los *otros hombres.* Así expresa Marx este último aspecto:

> Consecuencia directa del hecho de que al hombre le es enajenado el producto de su trabajo, de su actividad de vida, de su ser genérico, es la *enajenación del hombre* con respecto al *hombre.* Al enfrentarse el hombre a sí mismo, se enfrenta también al *otro* hombre. Lo que decimos de la relación entre el hombre y su trabajo, el producto de su trabajo y él mismo, vale también para la relación entre el hombre y el otro hombre, así como con respecto al trabajo y al objeto del trabajo del otro.
>
> En general, la tesis según la cual se le enajena al hombre su ser genérico significa que un hombre se enajena al otro y que cada uno de ellos se enajena al ser humano (68).

Así, el concepto marxista de la enajenación comprende, por un lado, las manifestaciones de la "enajenación del hombre de la *naturaleza* y de *sí mismo*", y, por el otro, las manifestaciones de este proceso en las relaciones *hombre-género humano* y *hombre-hombre.*

4. *Estructura de los Manuscritos de 1844.* No obstante su modesta extensión —solamente unas 50 000 palabras—, los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* son una gran obra sintética, de una especie particular: una *síntesis in statu nascendi* (en seguida volveremos sobre esto). Presenciamos en ellos

* Los números entre paréntesis indican las páginas de la traducción de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* hecha por Wenceslao Roces, en *Escritos económicos varios.* Ed. Grijalbo, México, 1966. [E.]

el surgimiento de esta síntesis única, a medida que seguimos las líneas de una vasta y compleja concepción de la experiencia humana en todas sus manifestaciones: más completa, en efecto, que cualquiera otra anterior a ella, incluyendo la grandiosa visión hegeliana. Marx esboza en los *Manuscritos de 1844* los rasgos esenciales de una "ciencia humana" nueva y revolucionaria —que contrapone, por una parte, a la universalidad enajenada de la filosofía abstracta y, por la otra, al carácter cosificado, fragmentario y parcial de la "ciencia natural"— partiendo del punto de vista de una gran idea sintetizadora: la "enajenación del trabajo", como la causa original del conjunto complejo de las enajenaciones.

Nadie debería dejarse engañar por la primera impresión que se tiene al leer no sólo extractos de libros, sino también notas fragmentarias, alusiones sumarias y formulaciones paradójicas, expresadas en un estilo aforístico; un examen más atento revelará que los *Manuscritos de 1844* están vinculados entre sí mucho más estrechamente de lo que sugiere la primera impresión. Como ya se ha dicho, las ideas particulares de los *Manuscritos* sólo adquieren su pleno sentido en relación al significado general de la obra en su conjunto. En otras palabras, las cuestiones planteadas por Marx en contextos muy diversos no se pueden entender plenamente sino como partes estrechamente relacionadas de un *sistema* de ideas coherente. Los *Manuscritos de 1844* constituyen el primer sistema completo de Marx. En este sistema, cada punto particular es "multidimensional": se encadena a todos los otros puntos del sistema, implica los otros y es implicado por ellos. (El problema de la relación entre *enajenación y conciencia,* por ejemplo, no es considerado nunca aisladamente, sino —en claro contraste con otros enfoques filosóficos del tema— como algo que ocupa un puesto determinado dentro del sistema de las actividades humanas, que se apoya en una base socioeconómica y está en constante interacción con ella.)

Naturalmente, ningún sistema es concebible sin su propia estructura interna. El propósito de la primera parte de este libro será entrar en los detalles de este problema. Aquí solamente podemos indicar muy brevemente las características esenciales para la comprensión de la compleja estructura de la primera gran obra de síntesis de Marx.

En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* Marx se plantea dos series complementarias de problemas. La primera serie investiga *por qué* hay una contradicción antagónica (u "oposición hostil", como en ocasiones la define):

- entre diferentes corrientes filosóficas (tanto de la misma época como de épocas diversas)
- entre "filosofía" y "ciencia"
- entre "filosofía (ética)" y "economía política"
- entre la esfera teórica y la práctica (o sea, entre la teoría y la práctica).

La segunda serie se ocupa del problema de la "superación" (*Aufhebung*), y de *cómo* es posible superar el estado de cosas existente, el sistema dominante de enajenaciones, desde las enajenaciones que se manifiestan en la vida cotidiana hasta las concepciones enajenadas de la filosofía. O bien, expresado en forma positiva: *cómo* es posible alcanzar la *unidad de los opuestos,* en lugar de las contradicciones antagónicas que caracterizan la enajenación (la oposición entre "hacer y pensar", "ser y tener", "medios y fines", "vida pública y vida privada", "producción y consumo", "filosofía y ciencia", "teoría y práctica", etcétera). El ideal de una *"ciencia humana",* en vez de una ciencia y una filosofía enajenadas, es una formulación concreta de esta tarea de "superación" en el campo de la teoría, mientras que la *"unidad de la teoría y la práctica"* es la expresión más general, omnicomprensiva, del programa marxista. (Esta "ciencia humana" no debe confundirse con la noción vaga e imprecisa de una "filosofía antropológica", o de un "marxismo humanista", ni tampoco con el "cientificismo" igualmente vago e ilusorio de algunos escritos neomarxistas.)

No hace falta decir que la primera serie de cuestiones es impensable sin la segunda, que anima y estructura (o articula) a la primera. Por lo tanto, los problemas de la "superación" representan el *übergreifendes Moment* ("el factor activo, dominante"), para usar la expresión de Marx, en esta relación dialéctica de las dos series de cuestiones. Si, al fin, hay un elemento "irreductible" en el discurso filosófico, éste es la "toma de posición" que adopta el filósofo con respecto a la superación de las contradicciones que percibe. Pero, por supuesto, "irreductible" sólo al fin, o "en última instancia" (Engels), esto es, en el sentido dialéctico de una prioridad relativa en el seno de una determinación recíproca. Esto quiere decir que mientras el modo como el filósofo enfoque el problema de la "superación" (*Aufhebung*), ciertamente determina los límites de su percepción de la naturaleza de las contradicciones de su época, ese enfoque está, a su vez, determinado, en su concreta articulación, por las contradicciones mismas, esto es, por la sensibilidad y profundidad con que el filósofo capte la compleja problemática del mundo en que vive.

Marx no fue de ninguna manera el primer filósofo en plantear algunas de las cuestiones antes mencionadas. (El más grande de sus inmediatos predecesores, Hegel, fue en efecto el creador del concepto de *Aufhebung* como "unidad de los contrarios".) Pero Marx sí fue el primero en proponer la serie completa de cuestiones que hemos visto, mientras que sus predecesores, incapaces de formular como propósito la unificación de la teoría y la práctica, abandonaron la investigación en el punto crucial; el carácter abstracto de su concepción de *Aufhebung* redujo su investigación a límites conceptuales muy restringidos; su diagnóstico de los problemas estaba viciado por soluciones simplemente conceptuales, las únicas que eran capaces de plantearse.

Para Marx, al contrario, la cuestión de la "superación" (*Aufhebung*)

fue, a partir de las primeras formulaciones de su concepción filosófica, inseparable del programa de alcanzar la "unidad de la teoría y la práctica". Antes de los *Manuscritos de 1844,* sin embargo, este principio permanecía todavía en un nivel bastante abstracto, porque Marx no había podido establecer aún el "punto de Arquímedes" mediante el cual sería posible traducir el programa en realidad. La introducción del concepto de "trabajo enajenado" fue lo que hizo que cambiara todo esto de modo fundamental en el pensamiento de Marx. Como veremos más adelante, tan pronto como el problema de la "superación" se concretó —en los *Manuscritos de 1844*— como la negación y la supresión de la "autoenajenación del trabajo", el sistema de Marx había nacido.

En este sentido hemos podido llamar a los *Manuscritos de 1844* un sistema *in statu nascendi.* Porque es en estos *Manuscritos* donde Marx explora sistemáticamente por primera vez las extensas implicaciones de su idea sintetizadora —"la enajenación del trabajo"— en cada esfera de la actividad humana. El descubrimiento del "eslabón perdido" de sus anteriores reflexiones arroja nueva luz sobre todas sus ideas y puntos particulares de crítica —algunos de los cuales ya habían sido formulados en los años anteriores a 1844— que ahora, naturalmente, se encadenan unos a otros en una concepción que los abarca a todos. A medida que Marx procede con su investigación crítica en los *Manuscritos de 1844,* la profundidad de sus intuiciones y la inigualada coherencia de sus ideas se hacen cada vez más evidentes. Hay un tono de entusiasmo acerca del empeño total —que se manifiesta, incluso, en el estilo elevado, a menudo solemne de la exposición— cuando habla Marx de su gran descubrimiento histórico: esto es, que las diversas formas de enajenación por él examinada, se pueden reducir a un común denominador, en el campo de la *práctica social,* mediante el concepto, tangiblemente concreto y estratégicamente crucial, de "trabajo enajenado": el foco central de ambas series de cuestiones, o sea del "por qué" (diagnosis) y del "cómo" (superación).

En este contexto, es oportuno comparar la crítica que Marx hace de Hegel antes y después de desarrollar este concepto sintetizador. Antes de formular el concepto de trabajo enajenado, la crítica de Marx a la filosofía hegeliana, aunque pormenorizada, es aún *parcial,* por más que el propósito, desde las primeras etapas del desarrollo filosófico de Marx, fuese sin duda el de un ataque frontal a todo el sistema hegeliano. En los *Manuscritos de 1844,* sin embargo, encontramos una "Crítica de la dialéctica de Hegel y de la filosofía hegeliana en general" (108-25). Gracias al concepto de "autoenajenación del trabajo", la filosofía hegeliana se sitúa en su verdadera perspectiva; tanto sus grandes méritos históricos como sus límites se revelan y hacen evidentes a la luz de la idea sintetizadora fundamental de Marx. Una vez en posesión de esta clave que abre las puertas del sistema hegeliano en su conjunto, que somete a una crítica social completa todos los "secretos" y las "mistificaciones" de éste, el laborioso y detallado aná-

lisis de los campos particulares de esta filosofía —por ejemplo, "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel", anteriormente intentada— se vuelve superflua, o al menos falta de interés para Marx, porque ahora sólo podría servir para ejemplificar un punto de vista general hacia el cual se dirigían las anteriores investigaciones críticas sobre la filosofía hegeliana. De hecho, Marx nunca reanudó su interrumpido trabajo sobre la filosofía hegeliana del derecho, y sus proyectos posteriores respecto al pensamiento de Hegel —en particular un análisis de sus obras sobre lógica y estética— tendían a resumir los resultados de Hegel y a exponer sumariamente las ideas de Marx en estos campos, más que una crítica sistemática de la filosofía hegeliana en su conjunto. Respecto de esta última, Marx saldó sus cuentas con ella de una vez por todas, bajo la forma de un "ajuste de cuentas" (26) crítico, en los *Manuscritos de 1844*.

Para resumir, el núcleo de los *Manuscritos de 1844*, que estructura todo el trabajo, es el concepto de la "superación de la autoenajenación del trabajo". Este sistema marxista *in statu nascendi* es, al propio tiempo que una especie de "inventario", la formulación de un programa monumental de investigaciones futuras. Reconsiderando los principales problemas que lo ocuparon antes de esbozar los *Manuscritos de 1844*, Marx ensaya en muchas direcciones su idea sintetizadora siendo perfectamente consciente tanto de la necesidad de aventurarse en los más diversos campos, como de las dificultades y peligros necesariamente encerrados en tal empresa. Esto explica por qué escribe en su prefacio a los *Manuscritos de 1844* (aunque, como cabría esperar, sólo después de completar el resto de los *Manuscritos*)

> la riqueza y la diversidad de los asuntos que había de tratar sólo habría podido condensarse en su totalidad en *un solo* estudio, adoptando un estilo completamente aforístico y, a su vez, esta exposición aforística habría suscitado la *apariencia* de una arbitraria sistematización. Me propongo, pues, abordar en sucesivos folletos, cada uno de por sí, la crítica del derecho, de la moral, de la política, etc., y, por último, en un trabajo especial, trataré de exponer la trabazón de conjunto, la relación entre las diversas partes y, finalmente, de criticar la elaboración especulativa de aquel material. El lector encontrará que en el presente escrito, por la razón expuesta, sólo se tocan la correlación entre la Economía política y el Estado, el derecho, la moral, la vida civil, etcétera, exactamente en la medida en que la misma Economía política trata *ex professo* de estos temas (25).

Así, en el curso de la redacción de los *Manuscritos de 1844*, Marx se da cuenta de la inmensidad de su empresa a medida que se hace consciente del hecho de que esta forma general suya de abordar las cosas, orientada hacia la praxis, en contraste con el método de compendio aforístico que también practicó en cierta medida, debe proceder siempre "mediante *un análisis totalmente empírico*" (25), sometiendo al examen más minucioso incluso los

menores detalles. No es sorprendente, por lo tanto, que el proyecto de proseguir "la crítica del derecho, de la moral, de la política, etcétera", le tomase, para concluirlo, toda su vida, y que este trabajo debiese asumir una forma notablemente diferente de los "sucesivos folletos" proyectados originalmente. Este último método hubiera sido excesivamente "aforístico" e injustificadamente sumario. Los *Manuscritos de 1844* debían quedar inconclusos, y no podía ser de otra manera tratándose de un sistema *in statu nascendi,* elástico y abierto, el cual no debe ser confundido con algunas prematuras síntesis juveniles. Todo lo contrario: su importancia, no obstante su carácter fragmentario, es enorme tanto en lo que concierne a lo que estos *Manuscritos* han conseguido efectivamente, como respecto al campo y al método de investigación que han abierto. Lejos de exigir posteriores cambios o revisiones de gran envergadura, los *Manuscritos de 1844* anticiparon adecuadamente al Marx posterior, pues recogieron en una unidad sintética la problemática de una nueva revaloración global, radical, centrada en la praxis, de todos los aspectos de la experiencia humana, "mediante un análisis totalmente empírico, basado en un concienzudo estudio crítico de la Economía" (25).

Conforme a las características fundamentales de la obra de Marx, el principio ordenador del presente estudio debe ser el de centrar la atención en los diversos aspectos y varias implicaciones del concepto marxista de *Aufhebung,* tal como se presentan en la estructura de su teoría de la enajenación. En otras palabras, la clave para comprender la teoría marxista de la enajenación es el concepto de *Aufhebung* y no al contrario. Este trastocamiento de la relación estructural de los conceptos en la comprensión del sistema de Marx ha desorientado a todos aquellos comentadores que han tratado de explicar la visión marxista del mundo partiendo del concepto de enajenación del joven Marx como punto de referencia fundamental: en el mejor de los casos, estos comentadores han concluido con alguna tautología moralista —de hecho, ningún concepto puede ser explicado por sí mismo— y en multitud de ocasiones han concluido planteando graves deformaciones al sistema de Marx en su conjunto.[4] El concepto de *Aufhebung* debe ocupar el centro de nuestra atención por tres razones principales:

1. Como hemos visto, es esencial para la comprensión de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* cuyo análisis constituye la parte más importante de este estudio.

2. El concepto de "superación (*Aufhebung*) de la autoenajenación del trabajo" proporciona el vínculo esencial con la totalidad de la obra de Marx, incluidos los últimos escritos del llamado "Marx maduro".

3. En el desarrollo del marxismo, después de la muerte de sus fundadores, esta cuestión fue muy descuidada y, por comprensibles razones históricas, se le dio al marxismo una orientación más directamente instrumental. En la presente fase de desarrollo sociohistórico, sin embargo, en la que por

primera vez en la historia el capitalismo está siendo sacudido hasta sus cimientos como *sistema mundial* (mientras que todas sus crisis anteriores, no importa cuán espectaculares, fueron *parciales* y *localizadas*), la "superación de la autoenajenación del trabajo" está "a la orden del día". Esto es, en la actual situación del mundo ya no es posible concebir ni siquiera las tareas inmediatas de los movimientos socialistas sólo en términos de la conquista política del poder; no es posible volver a la etapa en que la tarea histórica mundial era el rompimiento del primer y "más débil eslabón de la cadena"; ahora el problema debe enfocarse en términos de alternativas estratégicas socioeconómicas con implicaciones globales de largo alcance. He aquí por qué el interés por ciertos aspectos de la concepción marxista (que deben haber parecido bastante remotos al movimiento de la clase obrera hacia fines del siglo pasado y principios de éste), renació en el periodo de la posguerra y atrae ahora cada vez más intensamente la atención de un amplio sector del espectro social, en vez de quedar reservado a "intelectuales aislados", como hubiera sido el deseo de los dogmáticos sectarios. Este renacimiento es tanto más significativo cuanto que los problemas en juego, como dijimos antes, tienen implicaciones globales que interesan a todos los sistemas sociales existentes, aunque de formas muy diversas. Precisamente porque la realización de estos aspectos del programa originario de Marx sólo podía encararse en un cuadro global, el concepto de "superación positiva de la autoenajenación del trabajo" debía ser puesto en segundo plano en un momento en el que el marxismo emprendía su realización práctica en la forma de movimientos sociopolíticos parciales (nacionales), es decir, cuando el marxismo empezó a transformarse, de teoría global, en movimientos organizados. Estos movimientos, a lo largo de un prolongado periodo histórico —durante toda una época en que había que defender posiciones arduamente conquistadas—, debieron permanecer dentro de límites parciales. Por el contrario, el evidente carácter global de la crisis socioeconómica de nuestros días exige soluciones globales, esto es, la *"superación positiva* de la autoenajenación del trabajo" en toda su multicondicionante complejidad. Naturalmente, esto no quiere decir que en la situación actual del mundo los problemas diagnosticados primeramente por Marx puedan resolverse en una noche: lejos de ello. Y la teoría de Marx sobre la enajenación no se debe interpretar como una receta para "soluciones mesiánicas", como veremos más adelante. El hecho es que en nuestros días se vuelve históricamente posible —mejor aún: necesario— enfrentar los problemas cotidianos que se presentan a los movimientos socialistas de todo el mundo en su verdadera perspectiva, es decir, en relación, directa o indirecta con la tarea fundamental: la "superación positiva de la autoenajenación del trabajo".

Al examinar la teoría de la enajenación en Marx, el centro del análisis debe estar localizado, no hace falta decirlo, en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Por consiguiente, la mayor parte de nuestro estudio está

dedicada a un minucioso examen de los diversos aspectos de la teoría marxista de la enajenación, tal como aparecen en los *Manuscritos.* Al mismo tiempo, debe ponerse de relieve que no se intenta aquí reconstruir la obra de Marx sobre la base de los *Manuscritos de 1844*; al contrario, el marco para la interpretación y la valoración de los *Manuscritos* nos lo proporciona la obra entera de Marx, sin la cual el examen de su primera síntesis no podría ser más que una caricatura, incluso involuntaria. No sólo porque las "observaciones enigmáticas" y las frases aforísticas de los *Manuscritos de 1844* no podrían descifrarse sin ponerlas en relación con los escritos posteriores de Marx, sino, sobre todo, porque al situar el concepto de enajenación exclusivamente en el periodo juvenil, se falsifica groseramente al "Marx maduro", y se mina la unidad y la coherencia interna de su pensamiento, como veremos más adelante. (El que, en algunos casos, esto pueda ser un propósito consciente no cambia nada: el resultado es el mismo.)

Todo análisis e interpretación implican necesariamente una cierta reconstrucción de una determinada posición temporal que es inevitablemente distinta de la de su objeto. Negar este sencillo hecho nos condenaría a aceptar las ilusiones del "cientificismo". El "elemento irreductible" en la concepción general de un filósofo, antes mencionado, no coincide, y no puede coincidir, con el de sus contrapartes que se encuentran en el centro de sus interpretaciones posteriores. Y ninguna interpretación es concebible sin un "elemento irreductible" propio, como su punto de partida y centro organizador fundamental. Esto no significa, naturalmente, que deba dejarse de lado la cuestión de la objetividad y remplazarse por una forma cualquiera de relativismo. En realidad, los criterios de la validez objetiva de las interpretaciones son dados, de una parte, por la *afinidad* de los diferentes "elementos irreductibles" y, de la otra, por su pertinencia histórico-práctica. En otras palabras, el objeto de la interpretación no se puede alcanzar a menos que el enfoque se haga desde la base de una objetiva afinidad de valores pertinentes para aquella situación histórica determinada. Éste es el motivo por el que los intérpretes y los adversarios burgueses de Marx —tanto los "marxólogos neutrales" como los propagandistas políticos conservadores— están destinados a errar el blanco. El "elemento irreductible", o sea, el marco de valores, declarado u oculto, que motiva tanto a la "marxología" programáticamente "neutral", ocupada de asuntos que necesariamente excluyen la pretensión de aparecer bajo el manto de una "neutralidad distanciada", como a formas menos tímidas de oposición al marxismo, puede producir intuiciones y resultados parciales, es cierto. Pero es obvio que no consigue abarcar el sistema coherentemente orgánico de las ideas marxistas en su conjunto, a causa del conflicto hostil, irreconciliable, que existe entre los enfoques recíprocamente excluyentes sobre los problemas cruciales de la realidad histórico-social dada, y a la cuestión de la *Aufhebung.* Si un juicio sobre los límites de validez de interpretaciones opuestas sobre estas o similares bases no satisface a aquellos que no se conformarían con nada más que con

una final "objetividad científica" (de hecho: un fetichismo de la ciencia natural), poco podríamos hacer. En favor de nuestra opinión, sin embargo, podría señalarse que al menos ésta no exige la introducción de falsas polaridades en el sistema de Marx, como la supuesta oposición entre sus "conceptos científicos" y sus llamados "conceptos ideológicos"; ni tampoco exige que se excluya a estos últimos de la concepción filosófica total de Marx. Sin estos llamados "conceptos ideológicos", la concepción de Marx podría tal vez parecer más "científica", pero sería incomparablemente más pobre y mucho menos acorde con nuestras necesidades. Nos parece que no hay una alternativa real; reconocemos y aceptamos las limitaciones que implica confrontar el significado de la teoría de Marx sobre la enajenación con nuestra propia situación histórica, en cuyos términos debe ser leída y comprendida.

El presente estudio pretende, en primer término, exponer la génesis y el desarrollo interno de la teoría marxista de la enajenación, enfocando la atención no sólo sobre el panorama intelectual e histórico que constituyó el trasfondo de las principales ideas de Marx, sino fundamentalmente, sobre la dinámica interna de la estructura de su pensamiento tomado como un todo. La primera parte de nuestro trabajo establecerá esta recapitulación general preliminar; en los capítulos siguientes se intentará un examen detallado de los diversos aspectos de la compleja problemática de la enajenación, desde los económicos hasta los ontológicos y morales, y desde los políticos hasta los estéticos. Estos capítulos —del IV al VII— son relativamente "autónomos",[5] no sólo con objeto de facilitar la comprensión de las argumentaciones de Marx, a menudo complicadas y "dispersas", sino también porque algunos de los puntos más discutidos se pueden aclarar más fácilmente si se organiza el material alrededor de los puntos nodales antes mencionados. Sin embargo, aquí son necesarias dos advertencias. La primera es que el método seguido en la segunda parte hace inevitable la repetición de algunos pasajes esencialmente importantes en los diferentes contextos, por lo cual, y anticipadamente, se solicita la indulgencia del lector. Más importante es el segundo aspecto, pues tal discusión "autónoma", relativamente independiente, de los diversos aspectos de la teoría de Marx sobre la enajenación, exige que aislemos, por decirlo así, complejos parciales de problemas, con lo cual, necesariamente, destruimos las múltiples interconexiones dialécticas que estos mismos problemas guardan entre sí. Por ende, si bien la problemática de la teoría de Marx sobre la enajenación se discute en su totalidad en los capítulos finales, para una correcta comprensión de los aspectos aislados es necesario leer los capítulos a ellos dedicados y que están en relación unos con otros, procurando establecer siempre sus fundamentales interconexiones estructurales.

Sobre la base del examen detallado de las opiniones de Marx sobre la enajenación en las partes primera y segunda, resulta posible en la parte tercera emprender una discusión de las principales controversias en torno a este tema, sin entrar demasiado en los detalles más tediosos de la polé-

mica (en toda la obra, los puntos menos centrales o más técnicos se discuten en las notas, para no recargar y complicar excesivamente el cuerpo fundamental del análisis). Los capítulos finales se proponen vincular la teoría de Marx sobre la enajenación, en su conjunto, con los problemas actuales, por medio del problema clave de la "superación *positiva* de la enajenación": el concepto marxista de "educación". Estamos firmemente convencidos de que sólo el concepto marxista de educación —el cual, en claro contraste con las concepciones comunes prevalecientes, estrechamente centradas en las instituciones, abraza la totalidad de los procesos, tanto individuales como sociales— puede ofrecer una salida a la crisis social contemporánea que se hace cada vez más aguda, incluso en el campo de la misma educación institucionalizada.

⇒ educación en y por medio de la praxis rev., es decir, de una actividad que articule la teoría y la práctica en la lucha por transformar el mundo

PRIMERA PARTE

ORÍGENES Y ESTRUCTURA DE LA TEORÍA DE MARX

Si las *sensaciones,* las pasiones, etcétera, del hombre no son simplemente conceptos antropológicos en el sentido [estricto] de la palabra, sino que son afirmaciones verdaderamente *ontológicas* de la esencia (de la naturaleza), y si, además, sólo se afirman realmente por el hecho de que su *objeto* es para ellas un objeto *sensible,* ello quiere decir:

1. que su modo de afirmarse no es, en manera alguna, uno y el mismo, sino que constituye más bien un modo diferenciado de afirmar la peculiaridad de su existencia, de su vida, que el modo como el objeto existe para ellas es el modo peculiar de su *disfrute*;
2. dondequiera que la afirmación sensible sea la directa superación del objeto en su forma independiente (comer, beber, elaborar un objeto, etcétera), ello representa la afirmación del objeto;
3. en cuanto el hombre es *humano* y son *humanas,* por tanto, sus sensaciones, etcétera, la afirmación del objeto a través de otro constituye también su propio disfrute;
4. sólo la industria desarrollada, es decir, la mediación de la propiedad privada, hace que la esencia ontológica de la pasión humana llegue a ser, tanto en su totalidad como en su humanidad; la ciencia del hombre es, por tanto, a su vez, un producto de la práctica en la que el hombre se manifiesta a sí mismo;
5. el sentido de la propiedad privada —sustraída a su enajenación— es la *existencia* de los *objetos esenciales* para el hombre, así en cuanto objeto de disfrute como en cuanto objeto de actividad.

Manuscritos económico-filosóficos de 1844
(Tercer manuscrito, "El dinero")

I. ORÍGENES DEL CONCEPTO DE ENAJENACIÓN

Como es bien sabido, Feuerbach, Hegel y la economía política inglesa ejercieron la influencia más directa en la formación de la teoría de Marx sobre la enajenación. Pero aquí nos interesa algo más que las simples influencias intelectuales. El concepto de enajenación pertenece a una problemática vasta y compleja, que posee una larga historia. La preocupación por esta problemática —en formas que van desde la Biblia hasta las obras literarias, los tratados de derecho, economía y filosofía— refleja tendencias objetivas del desarrollo europeo, desde la esclavitud hasta la etapa de transición del capitalismo al socialismo. Las influencias intelectuales, que revelan una continuidad notable a lo largo de las transformaciones de las estructuras sociales, adquieren su significado real sólo en este cuadro objetivo de desarrollo. Si se consideran de este modo, lejos de agotarse en una simple curiosidad histórica, nunca se subrayará bastante su importancia, precisamente porque indican tanto el profundo arraigo de ciertas problemáticas como la *relativa* autonomía de las formas de pensamiento en que se reflejan.[1]

Debe quedar igualmente claro, sin embargo, que tales influencias se ejercen en el sentido dialéctico de una "continuidad en la discontinuidad". Si el elemento de la continuidad predomina sobre la discontinuidad o viceversa, y con qué precisa forma y correlación, es cuestión de un análisis histórico concreto. Como veremos, en el caso del pensamiento de Marx en relación con las teorías precedentes, la discontinuidad es el *übergreifendes Moment,* pero también algunos elementos de continuidad son muy importantes.

Algunos de los temas principales de las teorías modernas sobre la enajenación aparecieron en el pensamiento europeo en una u otra forma hace muchos siglos. Seguir detalladamente su desarrollo exigiría gruesos volúmenes. En las pocas páginas a nuestra disposición, no podemos intentar más que un esbozo de las tendencias generales de este desarrollo, describiendo sus principales características en tanto se vinculan a la teoría de Marx sobre la enajenación y ayudan a arrojar luz sobre ella.

1. EL ENFOQUE JUDEO-CRISTIANO

El primer aspecto que debemos considerar es la lamentación de estar "*apartados de Dios*" ([de ser "*extraños* a Dios"] o de haber "caído de su Gracia"), que pertenece al legado común de la mitología judeo-cristiana. El orden divino, se dice, ha sido violado; el hombre se ha apartado ["extrañado"] de las

"vías del Señor", bien sea, simplemente, debido al "pecado original del hombre"; después por "las oscuras idolatrías del *enajenado* pueblo de Judá",[2] o más tarde aún, por el comportamiento de los *"cristianos enajenados de la vida de Dios"*.[3] La tarea mesiánica consiste en liberar al hombre de este estado de autoenajenación que él mismo ha provocado.

Pero las semejanzas sólo llegan hasta aquí en las problemáticas judeocristianas; y en otros aspectos predominan las diferencias de largo alcance. Porque la forma en que se concibe la superación mesiánica de la enajenación no es cosa de poca importancia. "Acordaos", dice el apóstol Pablo

> que estuvisteis entonces sin Cristo, excluidos de la ciudadanía de Israel, extraños a las alianzas de la promesa, sin esperanza y sin Dios en el mundo; mientras que ahora, por Cristo Jesús, los que un tiempo estabais lejos, habéis sido acercados por la sangre de Cristo. [. . .] Por tanto, ya no sois extranjeros y huéspedes, sino conciudadanos de los santos y familiares de Dios, edificados sobre el fundamento de los apóstoles y de los profetas, siendo piedra angular el mismo Cristo Jesús, en quien bien trabada se alza toda la edificación para templo santo en el Señor, en quien vosotros también sois edificados para morada de Dios en el Espíritu.[4]

Así, el cristianismo, en su universalidad, anuncia la imaginaria solución a la autoenajenación del hombre bajo la forma del "misterio de Cristo".[5] Este misterio postula la conciliación de las contradicciones que ponen a grupos de personas en lucha unos contra otros como "extranjeros", "forasteros", "enemigos". Éste no es solamente el reflejo de una forma específica de lucha social, sino que representa al mismo tiempo la "solución" mística de ella, e induce a Marx a escribir:

> El cristianismo sólo en apariencia había llegado a superar el judaísmo. Era demasiado *noble,* demasiado espiritualista, para eliminar la rudeza de las necesidades prácticas más que elevándolas al reino de las nubes. El cristianismo es el pensamiento sublime del judaísmo, el judaísmo la aplicación práctica vulgar del cristianismo, pero esta aplicación sólo podía llegar a ser general una vez que el cristianismo, como la religión ya terminada, llevase a términos *teóricamente* la autoenajenación del hombre de sí mismo y de la naturaleza.[6]

El judaísmo, en su "crudo" realismo, refleja de modo mucho más directo la situación real, en tanto que sostiene una virtual e infinita continuidad de la extensión de sus poderes mundanos —esto es, en tanto se decide por una solución "cuasi-mesiánica" en la tierra, lo cual explica por qué no tiene prisa alguna porque llegue su Mesías— en la forma de dos postulados complementarios:

1] la atenuación de los conflictos *internos* de clase, en interés de la

cohesión de su comunidad nacional al enfrentarse al mundo externo de los "extranjeros": "Porque *no faltará el pobre en la tierra*; por tanto yo te ordeno abrir bien tu mano a *tu hermano*, a *tu* necesitado, a *tu* pobre en *tu* tierra";[7]

2] la promesa de la readmisión en la gracia de Dios se realiza en parte bajo la forma de conceder el poder de dominación sobre los "extraños" al pueblo de Judá: "Serán entonces los extranjeros los que pastorearán vuestros ganados, serán los hijos de los extranjeros vuestros labradores y vuestros viñadores."[8]

El formidable medio práctico de este dominio en expansión era el arma de la "usura" que requería, sin embargo, para ser realmente eficaz, el justo complemento que diese un alcance ilimitado al poder de esta arma; o sea, la transformación del judaísmo en cristianismo. Porque

> el judaísmo llega a su apogeo con la coronación de la sociedad burguesa; pero la sociedad burguesa sólo se corona en el mundo *cristiano*. Sólo bajo la égida del cristianismo, que convierte en relaciones puramente *externas* para el hombre *todas* las relaciones nacionales, naturales, morales y teóricas, podía la sociedad civil llegar a separarse totalmente de la vida del Estado, desgarrar todos los vínculos genéricos del hombre, suplantar estos vínculos genéricos por el egoísmo, por la necesidad egoísta, disolver el mundo de los hombres en un mundo de individuos que se enfrentan los unos a los otros atomística, hostilmente.[9]

El ethos del judaísmo que estimuló tal desarrollo no se limitaba a la afirmación general de la superioridad, por privilegio divino, del "pueblo elegido" frente al mundo de los extranjeros y que se expresa en órdenes como ésta:

> No comas ningún animal que muera por sí solo: dalo al *forastero* que habita en tus ciudades o *véndelo* al *extranjero*, porque tú eres un pueblo consagrado al Señor, tu Dios.[10]

Aún mucho más importante desde un punto de vista práctico era la absoluta prohibición de explotar a los hijos de Judá mediante la *usura*:

> Cuando prestes dinero a mi pueblo, al pobre que está cerca de ti, *no serás para él como un usurero*. No le impondrás intereses.[11]

La usura se permitía sólo en el trato con los *extranjeros*, pero no con los "hermanos". El cristianismo, por el contrario, que rechazó la discriminación entre "uno de mi pueblo" y "los extranjeros" (o "extraños"), en tanto que postuló "la universal hermandad del género humano", se privó no sólo de la poderosa arma de la "usura" (o sea, del "interés" y de la acumulación del capital vinculada a ella, como medio más importante

para una rápida expansión económica, sino que se convirtió también, al mismo tiempo, en fácil presa para la triunfante avanzada del "espíritu del judaísmo". El "simple y crudo principio práctico del judaísmo" examinado por Marx —o sea, el particularismo práctico-empírico, efectivamente autocentrado e internamente coherente— pudo triunfar fácilmente sobre la abstracta universalidad teórica del cristianismo, instituido como un conjunto de "ritos puramente *formales* de que se rodea el mundo del egoísmo".[12] (Sobre la importancia de la "usura", y sobre la controversia respecto a ella en el periodo del surgimiento del primer capitalismo, ver pp. 123-24.)

Es muy importante subrayar aquí que lo que se discute no es simplemente la realidad empírica de las comunidades hebreas en Europa, sino el "espíritu del judaísmo", o sea, el principio *interno* de los desarrollos sociales europeos que culminan en el nacimiento y la estabilización de la sociedad capitalista. "Espíritu de judaísmo", por lo tanto, debe entenderse, en último análisis, como "espíritu del capitalismo". Sólo el judaísmo en tanto que realidad empírica proporcionó las bases adecuadas para la rápida cristalización de este último. Ignorar esta distinción, por una razón u otra, podría conducir, como ocurrió a lo largo de la historia, al antisemitismo, a la persecución del judío como chivo expiatorio. Las condiciones objetivas del desarrollo social europeo, desde la disolución de la sociedad prefeudal hasta el triunfo universal del capitalismo sobre el feudalismo, deben ser valoradas en su complejidad global, de la que el judaísmo como fenómeno sociológico es sólo una parte, por más que haya podido ser una parte importante en ciertas etapas de este desarrollo.

Judaísmo y cristianismo son aspectos complementarios de los esfuerzos que hace la sociedad para enfrentarse con sus contradicciones internas. Ambos representan falsos intentos por trascender estas contradicciones y lograr una ilusoria "reapropiación" de la "esencia humana", a través de una superación ficticia del estado de enajenación. El judaísmo y el cristianismo expresan las contradicciones de la "particularidad contra la universalidad" y de la "competencia contra el monopolio", esto es, contradicciones *internas* de lo que se ha llegado a conocer como el "espíritu del capitalismo". En este contexto, el triunfo de la particularidad se puede concebir solamente en oposición y a expensas de la universalidad —así como esta "universalidad" puede prevalecer sólo sobre la base de la supresión de la particularidad— y viceversa. Lo mismo sucede con las relaciones entre la competencia y el monopolio: la condición para el triunfo de la "competencia" es la negación del monopolio, exactamente igual que la condición para la expansión del poder del monopolio es la supresión de la competencia. La particularidad del judaísmo: la "*quimérica* nacionalidad del judío es la nacionalidad del mercader, del hombre de dinero en general"[13] —escribe Marx, poniendo de relieve repetidamente que "la emancipación *social* del judío, es la *emancipación de la sociedad del judaísmo*".[14] o sea, de la particularidad expresada como la "nacionalidad" del financiero o dicho en términos más

generales, de la "limitación judaica de la sociedad".[15] La "limitación judaica" pudo triunfar en la "sociedad civil" porque esta última *necesitaba* el dinamismo del "extremadamente práctico espíritu judaico" para su completo desarrollo. La metamorfosis del judaísmo en el cristianismo ha traído consigo la posterior metamorfosis del cristianismo en una forma más evolucionada, menos crudamente parcial, del judaísmo secularizado.

> El judío, se ha emancipado a la manera judaica, no sólo al apropiarse del poder del dinero, sino por cuanto que *el dinero* se ha convertido, a través de él y *sin él* [subrayado de I. M.] en una potencia universal, y el espíritu práctico de los judíos en *el espíritu práctico de los pueblos cristianos* [subrayado de I. M.]. Los judíos se han emancipado en la medida en que los cristianos se han hecho judíos.[16]

Las modificaciones aportadas por el movimiento protestante al cristianismo establecido, en sus diversas formas nacionales, dieron lugar a un cambio más rápido del cristianismo "abstractamente teórico" en un "cristiano-judaísmo práctico"; esto significó un paso importante hacia una completa *secularización* de toda la problemática de la enajenación. De modo paralelo a la expansión del dominio del espíritu capitalista en la esfera práctica, las formas ideológicas se secularizaron cada vez más; tal secularización se advierte desde las diversas versiones del "deísmo", pasando por el "ateísmo humanista", hasta la famosa declaración: "Dios ha muerto." Durante la época en que esta última declaración se produjo, incluso las ilusiones de "universalidad" (de las que "se circunda el mundo del egoísmo") —mantenidas y a veces incluso reforzadas por el deísmo y el ateísmo humanista— se volvieron extraordinariamente embarazosas para la burguesía y fue preciso dar un paso súbito, y a menudo cínico, hacia el culto abierto de la particularidad.

Como ya dijimos, en las condiciones de una sociedad dividida en clases —a causa de la contradicción intrínseca entre la "parte" y el "todo" originada en el hecho de que el interés particular domina a la totalidad de la sociedad—, el principio de la particularidad se mantiene en absoluta contradicción con el de la universalidad. En consecuencia, es la cruda relación de fuerzas la que eleva la forma dominante de la particularidad a una falsa universalidad, mientras la negación idealmente orientada de esta particularidad —por ejemplo, la universalidad teórico-abstracta del cristianismo antes de su transformación en "cristiano-judaísmo práctico"— debe seguir siendo ilusoria, ficticia, impotente. La razón es que "particularidad" y "universalidad", en su recíproca oposición, son dos aspectos de la misma situación enajenada. La particularidad egoísta debe elevarse a "universalidad" para su realización: el dinamismo socioeconómico subyacente está, al mismo tiempo, "centrado en sí mismo" y "dirigido hacia el exterior"; es "nacionalista" y, "cosmopolita", "proteccionista-aislacionista" e "imperialista". Ésta es la ra-

zón por la cual no puede haber lugar para una verdadera universalidad, sino sólo para la falsa universalización de la particularidad más cruda; todo ello va unido a un postulado ilusorio, teórico-abstracto de universalidad como la negación puramente ideológica de la efectiva particularidad que prevalece en la práctica. Así, la "nacionalidad del judío" es la más quimérica porque —en la medida misma en que es la "nacionalidad del comerciante y del financiero"— es en realidad la única universalidad efectiva: la particularidad transformada en universalidad operativa, en el principio organizador fundamental de la sociedad en cuestión. (Las mistificaciones del antisemitismo se vuelven obvias si nos damos cuenta de que éste se dirige contra el simple fenómeno sociológico de la particularidad judaica y no contra la "limitación judaica de la sociedad"; que ataca la particularidad en su inmediatez limitada; que, de esta manera, no sólo no enfrenta el problema real —la particularidad del egoísmo capitalista transformado en principio regulador universal de la sociedad—, sino que sostiene activamente aquello que desea atacar por medio de esta mistificación desorientadora.)

En las reflexiones de Marx sobre el modo judeo-cristiano de enfocar los problemas de la enajenación, la cuestión central era la de encontrar una solución que pudiese indicar una salida del círculo vicioso, eterno al parecer, o sea la reproducción, renovada en formas diferentes, de la misma contradicción entre particularidad y universalidad que caracterizó todo el desarrollo histórico y sus reflejos ideológicos. Su respuesta no consistió simplemente en la doble negación de la cruda particularidad y la universalidad abstracta. Semejante solución hubiera sido una oposición conceptual abstracta y nada más. La novedad histórica de la solución de Marx consistió en definir el problema en los términos del concepto dialéctico y concreto de "particularidad que se mantiene como universalidad", en oposición a la verdadera universalidad que podría comprender, ella y sólo ella, los múltiples intereses de la sociedad como un todo y del hombre como "ser genérico" (*Gattungswesen,* o sea, el hombre liberado del dominio del crudo, egoísta interés individual). Fue este concepto específico, socialmente concreto, el que puso a Marx en condiciones de comprender la problemática de la sociedad capitalista en su plena contradicción y de formular el programa de una superación *práctica* de la enajenación por medio de una fusión verdaderamente universalizante entre ideal y realidad, teoría y práctica.

Asimismo, debemos señalar en este contexto que Marx no tenía relación alguna con el "humanismo" abstracto, puesto que se opuso desde el principio —como vimos en las citas de "Sobre la cuestión judía", escrita en 1843— a las ilusiones de la *universalidad abstracta* como *simple postulado,* un impotente "deber ser", una *ficticia* "reapropiación de la humanidad no enajenada". No hay rastro alguno, por lo tanto, de los que podrían definirse como "conceptos ideológicos" en el pensamiento del joven Marx que escribe "Sobre la cuestión judía", y menos aún en las reflexiones, mucho más con-

cretas desde el punto de vista socioeconómico, contenidas en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*.

2. LA ENAJENACIÓN COMO "VENDIBILIDAD" UNIVERSAL

La secularización del concepto religioso de enajenación se manifiesta en las afirmaciones concretas referentes a la "vendibilidad". En primer lugar, esta secularización se desarrolló dentro del ámbito religioso. Nada podía oponerse a esta tendencia a convertir cualquier cosa en un objeto vendible, por más "sagrada" que pudiera haber sido considerada en alguna época en su "inalienabilidad" sancionada por un presunto mandato divino (al *Melmoth* de Balzac es una magistral reflexión irónica sobre la situación de una sociedad totalmente secularizada en la cual "hasta el Espíritu Santo tiene su cotización en la Bolsa"). Incluso la doctrina de la "caída del hombre" debía ser desafiada —como lo hizo, por ejemplo, Lutero— en nombre de la "libertad" del hombre.[17] Esta defensa de la "libertad", sin embargo, resultó ser, en realidad, solamente la glorificación religiosa del principio secular de la "vendibilidad" universal. Esta última encontró su adversario, si bien utópico, en Thomas Münzer, quien en su folleto contra Lutero, sostuvo que era intolerable "que se haya *convertido en propiedad* a todas las criaturas, a los peces en el agua, a los pájaros en el aire y a las plantas en la tierra".[18] Atisbos como éste, independientemente de la profundidad y verdad con que reflejan la íntima naturaleza de las transformaciones en curso, debían quedar como simples utopías, inútiles protestas nacidas de la perspectiva de una anticipación sin esperanza de una posible negación futura de una sociedad mercantil. En el momento del surgimiento triunfante del capitalismo, las concepciones ideológicas predominantes tenían que ser aquellas que adoptaban una actitud positiva con respecto a las tendencias objetivas de tal desarrollo.

En las condiciones de la sociedad feudal, los obstáculos que se oponían al avance del "espíritu del capitalismo" eran del tipo denunciado por Adam Smith,[19] "el vasallo no podía enajenar sin el consentimiento del señor" o "el burgués no puede enajenar las cosas de la comunidad sin el permiso del rey" (siglo XIII).[20] El supremo ideal era que cada uno pudiese "dar y enajenar cuanto le pertenece" (siglo XIII).[21] Es obvio, sin embargo, que el orden social confería sólo al "señor" el poder de "vender a su siervo, o de enajenarlo por testamento" (Hobbes)[22] no podía satisfacer las exigencias de la "*libre* enajenabilidad de algún acuerdo *contractual* en el que la persona interesada entrase como parte. Incluso la tierra, uno de los pilares sagrados del antiguo orden social debía volverse enajenable,[23] a fin de que el autodesarrollo de la sociedad mercantil pudiese expandirse.

Tal enajenación, una vendibilidad universal que implica la *reificación*, fue advertida mucho antes de que el orden social que operaba sobre esta

base pudiese ser sometido a una crítica radical y eficaz. La exaltación mistificadora de la "libertad" como "libertad salvaguardada contractualmente" (de hecho, la *renuncia contractual* a la libertad humana), representó un papel importante en la posposición del reconocimiento de las contradicciones subyacentes. Esto, sin embargo, no altera el hecho de que la relación entre enajenación y reificación fue reconocida, si bien en forma acrítica, por algunos filósofos que, lejos de impugnar los fundamentos contractuales de la sociedad, los idealizaban. Kant, por ejemplo, sostenía que

> un contrato de este tipo no es una simple reificación (o "conversión en cosa", *Verdingung*), sino la transferencia —mediante el alquiler de ella— de la propia persona a la propiedad del señor de la casa.[24]

Un objeto, una parte de propiedad *muerta,* podía ser simplemente enajenado a su propietario original y transferido a la propiedad de algún otro sin excesivas complicaciones: "la transferencia de su propiedad a algún otro es la enajenación" (Kant).[25] (Las complicaciones, en las primeras etapas, eran de naturaleza "externa", política, como resulta evidente en los tabúes y en las prohibiciones de la sociedad feudal que declaraban que ciertas cosas eran "inalienables"; con la sucesiva abolición de tales tabúes, las complicaciones se desvanecieron automáticamente.) La persona *viva,* por lo tanto, debía ser *reificada,* primero, es decir transformada en una cosa, en un simple objeto de propiedad por el tiempo de la duración del contrato, antes de poder ser dominada por el nuevo propietario. Reificada, en el mismo sentido que usa la palabra *verdingen* el contemporáneo más joven de Kant, Wieland, al traducir un verso de la *Odisea* de Homero: "Fremdling, willst du dich wohl bei mir *zum Knechte verdingen?*": "¿Extranjero, quieres ser *mi cosa, mi siervo*?" (La traducción inglesa corriente, por el contrario, dice, de manera muy característica: "Stranger", he said, "I wonder how you'd like to work for me if I took you on as *my man,* somewhere on an upland farm, *at a proper wage of course*".)*[26]

La función principal del tan glorificado "contrato" era, por lo tanto, la introducción —en lugar de las relaciones feudales, rígidamente fijadas— de una nueva forma de "fijeza" que garantizase el derecho del nuevo amo para manipular a los seres humanos, supuestamente "libres", como si fueran cosas, objetos sin voluntad, una vez que hubiesen elegido "libremente" entrar en el contrato en cuestión "*enajenando voluntariamente* aquello que les pertenecía".

Así, la enajenación humana fue realizada transformando todas las cosas en

> cosas vendibles, en objetos entregados a la servidumbre de la necesidad

* "Extranjero", dijo, "quiero saber si te gustaría trabajar para mí si te tomo como *hombre mío,* en alguna otra hacienda, *naturalmente por un justo salario.*" [E.]

> egoísta, al tráfico y la usura. La venta es la práctica de la enajenación. Así, como el hombre, mientras permanece sujeto a las ataduras religiosas, sólo sabe objetivar su esencia convirtiéndola en un ser fantástico ajeno a él, así también, sólo puede comportarse prácticamente bajo el imperio de la necesidad egoísta, sólo puede producir prácticamente objetos, poniendo sus productos y su *actividad* bajo el imperio de un ser ajeno y confiriéndoles la significación de una esencia ajena: el *dinero*.[27]

La reificación de la propia persona y, por lo tanto, la aceptación de una nueva esclavitud "libremente elegida" —en vez de la vieja forma feudal de servidumbre institucionalizada y regulada políticamente— podía avanzar sobre la base de una "sociedad civil" caracterizada por la ley del dinero que abría las puertas a la universal "servidumbre de la necesidad egoísta" (*Knechtschaft des egoistischen Bedürfnisses*).[28]

Así pues, la enajenación se caracteriza por la extensión universal de la "vendibilidad" (o sea, la transformación de todas las cosas en mercancías), por la conversión de los seres humanos en "cosas", de manera que pudieran presentarse como mercancías en el mercado (en otras palabras: la "reificación" de las relaciones humanas), y por la fragmentación del cuerpo social en "individuos aislados" (*vereinzelte Einzelnen*) que persiguen sus objetivos limitados y particulares "entregados a la servidumbre de la necesidad egoísta", haciendo una virtud de su egoísmo en el culto de la vida privada, egoísta.[29] No asombra que Goethe afirmase: *"alles vereinzelte ist verwerflich"*: "todo particularismo aislado debe ser rechazado",[30] y defendiese contra el "aislacionismo egoísta" alguna forma de "comunidad con otros semejantes" para poder hacer "un frente común contra el mundo".[31] Tampoco asombra que en aquellas circunstancias, las exhortaciones de Goethe quedasen como postulados utópicos. El orden social de la "sociedad civil" sólo podía mantenerse en la medida en que transformara las diversas esferas de la experiencia humana en "mercancías vendibles"; sólo así podía seguir su proceso relativamente inalterado de desarrollo: sólo mientras este mercado universal de todos los aspectos de la vida humana, incluidos los más privados, no hubiese alcanzado su punto de saturación.

3. LA HISTORICIDAD Y EL NACIMIENTO DE LA ANTROPOLOGÍA

La "enajenación" es un concepto eminentemente histórico. Si un hombre está "enajenado", debe estar enajenado *de* algo, como resultado de ciertas *causas* —la acción recíproca de sucesos y circunstancias en relación al hombre como sujeto de esta enajenación— que se manifiestan en un contexto *histórico*. Del mismo modo, la "superación de la enajenación" es un concepto esencialmente histórico que considera el éxito final de un proceso que conduce a una situación de hecho cualitativamente diferente.

Es inútil decir que el carácter histórico de ciertos conceptos no garan-

tiza, en modo alguno, que las construcciones intelectuales que se sirven de él sean históricas. Frecuentemente, en realidad, en un momento u otro del análisis, surgen mistificaciones. En efecto, si se abstrae el concepto de enajenación del proceso socioeconómico concreto, una simple *apariencia* de historicidad puede sustituir a una verdadera comprensión de los complejos factores implicados en el proceso histórico. (Una función esencial de las mitologías es la de transferir los problemas sociohistóricos fundamentales del desarrollo humano a un plano atemporal, y el modo judeo-cristiano de considerar la problemática de la enajenación no constituye una excepción a la regla general. Desde el punto de vista ideológico, es más actual el caso de algunas teorías de la enajenación producidas en el siglo XX, en las que conceptos como "enajenación del mundo" cumplen la función de negar las categorías verdaderamente históricas para sustituirlas por una auténtica mistificación.)

Sin embargo, es un hecho importante en la historia del pensamiento que los mejores resultados en la comprensión de la múltiple complejidad de la enajenación hayan sido alcanzados, antes de Marx, por aquellos filósofos —Hegel, sobre todo— que enfrentaron esta problemática de un modo histórico adecuado. Esta correlación es aún más significativa si se considera el hecho de que la afirmación sigue siendo cierta también, si se hace en sentido inverso: en efecto, lograron un enfoque histórico de los problemas filosóficos aquellos filósofos que fueron conscientes de la problemática de la enajenación, y en la medida en que lo fueron. (No es una casualidad que el más grande representante de la "escuela histórica" escocesa, Adam Ferguson,[32] elaborara su pensamiento en torno al concepto de "sociedad civil", que era absolutamente crucial para una comprensión socio-histórica concreta de la problemática de la enajenación.) En este punto, es preciso fijar nuestra atención por un instante en las causas ontológicas determinantes de esta correlación intelectual.

Es obvio que el desarrollo en cuestión no es en absoluto un desarrollo simplemente lineal. En ciertos momentos de crisis en la historia, cuando las opciones sociales e históricas están aún *relativamente* abiertas —una apertura relativa que crea un "vacío ideológico" temporal, el cual favorece el surgimiento de ideologías utópicas—, es relativamente más fácil identificar las características objetivas del orden social emergente. En una época posterior, cuando las necesidades que hacen nacer en el campo de la ideología al "positivismo acrítico" resultan tan familiares que producen una uniformidad autoperpetuadora. Hemos visto las intuiciones profundas, pero inevitablemente "prematuras" de un Thomas Münzer sobre la naturaleza de algunos desarrollos a duras penas perceptibles en el horizonte; naturalmente no estuvo aislado, no fue el único que percibió tales conflictos. En una época anterior, Aristóteles ofreció un análisis histórico sorprendentemente concreto de la interconexión inherente entre las creencias religiosas y las relaciones político-sociales y familiares:

La familia es así la comunidad establecida por la naturaleza para la convivencia de todos los países. A sus miembros los llama Carondas comensales, y Epiménides de Creta compañeros de pesebre. La primera comunidad a su vez, que resulta de muchas familias, y cuyo fin es servir a la satisfacción de necesidades que no son meramente las de cada día, es el municipio. Con mucha razón se podría llamar al municipio, si se atiende a su naturaleza, una colonia de la familia, constituido como está —a dicho de algunos— por quienes han mamado la misma leche, por sus hijos y por los hijos de sus hijos. Esta es la razón por la cual nuestras ciudades fueron primero gobernadas por reyes, y lo son aún las naciones extranjeras; en su formación, en efecto, concurrieron elementos sometidos a autoridad real —ya que toda familia es regida por el más viejo como por un rey—; y así lo fueron las colonias, a causa de la consanguinidad entre sus miembros. Y esto es lo que quiere dar a entender Homero cuando dice que

cada uno da la ley
a sus hijos y a sus esposas.

Las familias ciclópeas, en efecto, estaban dispersas, y así se vivía en lo antiguo. Por esto mismo también todos hablan de los dioses como sometidos a un rey, porque los que así hablan son ahora o fueron en lo antiguo súbditos de rey; y como los hombres se representan a su imagen la forma de los dioses, otro tanto han hecho con su vida.[33]

Debían pasar muchos siglos antes de que los filósofos pudieran alcanzar de nuevo un grado de concreción y de intuición históricas semejantes. Y sin embargo, la penetración de Aristóteles quedó aislada: no pudo convertirse en la base de una filosofía coherente de la historia. En el pensamiento de Aristóteles, las intuiciones históricas concretas quedaban insertas en una concepción general completamente ahistórica. La causa principal de ello fue una exigencia ideológica dominante, que impidió a Aristóteles aplicar el principio histórico al examen de la sociedad en su conjunto. Conforme a esta exigencia ideológica, debía "probarse" que la *esclavitud* era un orden social en absoluta conformidad con la misma *naturaleza.* Tal concepción —formulada por Aristóteles en oposición a quienes desafiaban las relaciones sociales establecidas— trajo consigo conceptos espurios como los de "libertad por naturaleza" y "esclavitud por naturaleza". En efecto, según Aristóteles, "no es lo mismo el señorío despótico que el político . . . El señorío político se ejerce sobre hombres libres por naturaleza, el despótico sobre los naturalmente esclavos".[34]

La introducción del concepto de "esclavitud por naturaleza" tuvo consecuencias de largo alcance para la filosofía de Aristóteles; en ella, la historia está confinada a la esfera de la "libertad", la cual, sin embargo, se ve restringida por el concepto de "libertad por naturaleza". En efecto, puesto que la esclavitud es concebida como eterna —una exigencia que se refleja

de manera adecuada en el concepto de "esclavitud *por naturaleza*"— queda fuera de discusión una concepción verdaderamente histórica. El concepto de "esclavitud por naturaleza" lleva consigo su complemento ("libertad por naturaleza") y así, la ficción de una esclavitud determinada por naturaleza destruye también la historicidad de la esfera de la "libertad". El carácter particular de la clase dominante prevalece, en tanto postula su propio dominio como una superioridad jerárquico-estructural determinada (y sancionada) por la naturaleza. (El carácter particular de los hebreos —el mito del "pueblo elegido", etcétera— expresa la misma especie de *negación* de la historia por cuanto respecta a las relaciones estructurales fundamentales de la sociedad de clases.) En consecuencia, el principio de la historicidad resulta inevitablemente rebajado a pseudohistoricidad. El modelo de un *ciclo repetitivo* se proyecta sobre la sociedad en su conjunto: prescindiendo de cuanto suceda, se dice que las relaciones estructurales fundamentales —determinadas por "naturaleza"— se reproducen siempre, no en cuanto hechos empíricos, sino en cuanto *necesidad a priori*. El movimiento, por lo tanto, se limita a un aumento de "dimensión" y "complejidad" de las comunidades analizadas por Aristóteles, y los cambios, tanto en la "dimensión" como en la "complejidad", se ven limitados por los conceptos de "libertad por naturaleza" y "esclavitud por naturaleza", o sea, por la necesidad, postulada a priori, de que reproduzca siempre la misma estructura de la sociedad. De esta manera, las insolubles contradicciones sociales de su tiempo indujeron incluso a un gran filósofo como Aristóteles a operar con conceptos autocontradictorios, como el de "libertad por naturaleza", impuestos a su pensamiento por el concepto complementario, igualmente ficticio, de "esclavitud por naturaleza", de conformidad con las necesidades de la ideología dominante. Y cuando realiza un intento posterior para salvar la historicidad de la esfera de la "libertad por naturaleza", declarando que el esclavo no es un hombre, sino una simple *cosa*, un *"instrumento que habla"*, Aristóteles se encuentra de inmediato sumido en otra contradicción, porque los instrumentos del hombre poseen un carácter histórico, ciertamente no establecido por la naturaleza. A causa de la parcialidad de su posición, las leyes dinámicas, dialécticamente cambiantes, de la totalidad social han de seguir siendo un misterio para Aristóteles. Su postulado de una *"dualidad"* natural —directamente arraigada, como hemos visto, en la exigencia ideológica de transformar la *particularidad* en *universalidad*—, le imposibilita el concebir la múltiple variedad de los fenómenos sociales como manifestaciones específicas de una totalidad sociohistórica esencialmente interconectada, dinámicamente cambiante.

La relación entre la conciencia de la enajenación y la historicidad de la concepción de un filósofo es *necesaria,* debido a un problema ontológico fundamental: la "naturaleza del hombre" (la "esencia humana", etcétera) es el punto de referencia común de ambas. Tal problema ontológico fundamental podría formularse así: ¿qué es lo que está de acuerdo con la "natu

raleza humana" y qué es lo que constituye una "enajenación" de la "esencia humana"? Un problema de este tipo no puede resolverse de manera ahistórica sin que se transforme en una mistificación irracional. Por otra parte, cualquier aproximación histórica al problema de la "naturaleza humana" implica, inevitablemente, cierto diagnóstico acerca de la "enajenación" o la "reificación", con respecto a la norma o el "ideal" respecto al cual se valora la cuestión.

El punto central, sin embargo, es si el problema de la "naturaleza humana" se considera o no dentro de una estructura explicativa, implícita o explícitamente "igualitaria". Si por cualquier razón no se reconoce la fundamental igualdad de todos los hombres, ello equivale, *ipso facto,* a negar la historicidad, porque en tal caso, la explicación que el filósofo dé sobre las desigualdades históricamente establecidas tendrá que recurrir de modo necesario al expediente mágico de la "naturaleza", o, en las concepciones religiosas, al "orden divino", etcétera. (Este problema es por completo distinto al de la justificación ideológica de las desigualdades existentes. Este último es esencial cuando se trata de explicar las determinaciones históricas y sociales de un sistema filosófico determinado, pero carece de importancia para la correlación, lógicamente necesaria, de un conjunto de conceptos en el interior de un sistema particular. Aquí tenemos que enfrentarnos a las relaciones estructurales de los conceptos, tal y como estas relaciones prevalecen *dentro* del cuadro general de un sistema *ya* existente. Ésta es la razón por la cual los principios "estructurales" y los "históricos" no pueden reducirse unos a otros —excepto para los vulgarizadores—, sino que constituyen una unidad dialéctica.) El modo específico que tiene el filósofo de acercarse al problema de la igualdad, las limitaciones e imperfecciones particulares de su concepto de "naturaleza humana", determinan la intensidad de su concepción histórica, así como el carácter de su intuición sobre la naturaleza real de la enajenación. Esto vale no sólo para aquellos pensadores que —por las razones ya vistas— no lograron alcanzar resultados significativos a este respecto, sino también para los ejemplos positivos, desde los representantes de la "escuela histórica" escocesa hasta Hegel y Feuerbach.

La "orientación antropológica", si carece de una verdadera historicidad —también, naturalmente, si no tiene las condiciones necesarias para esta última— raya en la mistificación, cualquiera que sea la causa histórica y social que le haya dado origen. La concepción "orgánica" de la sociedad, por ejemplo, según la cual todo elemento del complejo social debe cumplir su "propia función" —esto es, una función predeterminada por la "naturaleza" o por la "divina providencia", de conformidad con algún rígido sistema jerárquico— es una proyección ahistórica y trastocada de las características de un orden social constituido como un presunto "organismo" (el cuerpo humano, por ejemplo), que se supone es el "modelo natural" de cualquier sociedad. (Buena parte del "funcionalismo" moderno es, *mutatis mutandis,* un intento por destruir la historicidad. Pero aquí no podemos

adentrarnos en una discusión sobre este tema.) A este respecto, es sin duda significativo que, en el desarrollo del pensamiento moderno, el concep de enajenación haya adquirido una importancia creciente de modo parale al surgimiento de una antropología filosófica históricamente fundada. Por una parte, esta tendencia representó una oposición radical a las mistific ciones de la pseudoantropología medieval y, por la otra, ha proporciona un centro organizador positivo para una comprensión, incomparablemente más dinámica de los procesos sociales, que cualquier otro intento anterior.

Mucho antes de que Feuerbach estableciese la distinción entre "*esen verdadera, o sea antropológica y esencia no verdadera, o sea teológica,* *la religión*",[53] ya esta última era considerada como un fenómeno histórico y la valoración de su naturaleza se subordinaba a la cuestión de la hist ricidad del hombre. Desde ese punto de vista se hizo posible pensar en *superación* de la religión, en la medida en que la mitología y la religión fueron situadas en una etapa especial —aunque necesaria— de la *historia universal* de la humanidad, concebida según el modelo de un hombre q se desarrolla desde la infancia a la madurez. Vico distingue tres etapas en desarrollo de la humanidad (de la humanidad que hace su propia historia): 1] la edad de los dioses; 2] la edad de los héroes y 3] "la edad de hombres, en la cual todos se reconocerán *iguales en naturaleza humana*" Más tarde, Herder definió la mitología como "naturaleza personificada o sabiduría velada",[37] y habló de la "infancia", la "adolescencia" y la "madurez" de la humanidad; consideró, incluso, que la poesía tenía la posibilid de lograr una creación mítica en las circunstancias de la tercera edad.

Pero fue Diderot quien develó el secreto político y social de la tendencia en su conjunto, al poner el acento en el hecho de que, una vez que el hombre alcanzase con su crítica a la "majestad celeste", no titubearía lar tiempo en atacar al otro opresor de la humanidad, "la soberanía terrenal", porque ambas se mantienen en pie o caen juntas.[39] Y no es en absoluto accidental que fuese Diderot quien alcanzase este grado de claridad políti radical. Diderot no se detuvo en la notable, aunque bastante abstracta, afirmación de Vico, según la cual "todos los hombres son iguales en naturaleza humana". Fue más allá, afirmando, con el más alto grado de radicalismo social conocido entre las grandes figuras de la Ilustración francesa, que "*si trabajador es miserable, la nación es miserable*".[40] No es asombroso, por lo tanto, que Diderot llegase, muy por delante de sus contemporáneos, al más alto grado de comprensión de la problemática de la enajenación, al indic como contradicciones de base "la distinción entre lo tuyo y lo mío" ("*distinction du tien et du mien*"), la oposición entre "tu utilidad particular y el bien general" ("*ton utilité particulière et le bien général*") y la necesidad preferir el "bien general al bien particular" ("*le bien général au bien par culier*").[41] Y fue todavía más allá al subrayar que estas contradicciones se manifiestan en la producción de "necesidades superfluas" ("*besoins superflus*"), de "bienes imaginarios" ("*biens imaginaires*"), y de "necesidad

artificiales" ("*besoins factices*"):[42] casi los mismos términos empleados por Marx para describir las "*necesidades artificiales y los deseos imaginarios*", producidos por el capitalismo. La diferencia fundamental estriba, sin embargo, en que, mientras Marx podía referirse a un movimiento social específico como a la "fuerza material" que había tras su programa filosófico, Diderot tuvo que conformarse —a causa de su "situación prematura"— con imaginar una lejana comunidad utópica en la que tales contradicciones, así como sus consecuencias, fuesen desconocidas. Y, naturalmente, en conformidad con su punto de vista utópico, y en relación con las condiciones miserables del trabajo en su época, Diderot no podía ver otra solución que la *limitación de las necesidades* que permitiera al hombre liberarse del mutilador *tedio del trabajo*, permitiéndole detenerse ("*de s'arreter*"), reposar ("*reposer*") y dejar de trabajar ("*quand finirons-nous de travailler?*").[43] Así se apela a la ficción utópica de una limitación "*natural*" de las necesidades, porque el tipo de trabajo que predomina en una forma de sociedad dada es esencialmente antihumano, y la "satisfacción" ("*jouissance*") aparece como una *ausencia* de actividad, no como una actividad humanamente satisfactoria, enriquecida y enriquecedora, no como autosatisfacción *en la* actividad. Aquello que se supone "natural" y "humano" aparece como algo idílico y *fijado* (por la naturaleza), y en consecuencia como algo que debe ser celosamente protegido contra la corrupción que viene del "exterior", bajo la guía iluminada de la razón. Como la "fuerza material" que podría transformar la teoría en praxis no existe, la teoría debe transformarse ella misma en su propia solución: en una utópica defensa del poder de la razón. En este punto podemos ver claramente que también la solución de Diderot está muy lejos de las soluciones sostenidas y consideradas por Marx.

La radical superioridad de Marx sobre todos aquellos que lo precedieron es evidente en la coherente historicidad dialéctica de su teoría, en contraste con las debilidades de sus predecesores que en un punto u otro se vieron, todos, obligados a abandonar el terreno real de la historia a cambio de una solución imaginaria de las contradicciones que pudieron percibir, pero no pudieron dominar ideológica e intelectualmente. En este contexto, la profunda penetración de Marx acerca de la verdadera relación entre *antropología* y *ontología* es de la máxima importancia. En efecto, sólo hay una manera de producir una teoría histórica omnicomprensiva y coherente en todos sus aspectos: la de situar positivamente a la antropología dentro de un adecuado sistema ontológico. Por el contrario, si la ontología está subsumida en la antropología —como ha sucedido a menudo, no sólo en un lejano pasado, sino incluso en nuestros días— los principios antropológicos, que se deberían explicar desde un ángulo histórico, se ven unilateralmente y se convierten en axiomas autosuficientes, del sistema en cuestión, y minan, por ende, su historicidad. En este sentido, Feuerbach representa un retroceso respecto de Hegel, cuyo enfoque filosófico esquivó, a fin de cuentas, la trampa de disolver la ontología en la antropología. En consecuencia, Hegel

anticipó en medida mucho mayor que Feuerbach la comprensión marxista de la historia, aun cuando sólo pudiera encontrar "la expresión *abstracta, lógica, especulativa* del movimiento de la historia" (110).

En contraste tanto con el carácter abstracto del hegelianismo como con el retroceso de Feuerbach respecto de la historicidad, Marx descubrió la relación dialéctica entre ontología materialista y antropología, subrayando que

> las *sensaciones,* las pasiones, etcétera, del hombre no son simplemente conceptos antropológicos en el sentido [estricto] de la palabra, sino que son afirmaciones verdaderamente *ontológicas* de la esencia (de la naturaleza) [. . .] sólo la industria desarrollada, es decir, la mediación de la propiedad privada, hace que la esencia ontológica de la pasión humana llegue a ser, tanto en su totalidad como en su humanidad; la ciencia del hombre es, por tanto, a su vez un producto de la práctica en la que el hombre se manifiesta a sí mismo; el sentido de la propiedad privada —sustraída a su enajenación— es la *existencia de los objetos esenciales* para el hombre, así en cuanto objeto de disfrute como en cuanto objeto de actividad (104-105).

Discutiremos algunos aspectos de este conjunto de problemas más adelante, en este mismo capítulo, así como también en los capítulos IV, VI y VII. Lo que en especial resulta importante subrayar aquí es que el factor antropológico *específico* ("la humanidad") no se puede comprender en su historicidad dialéctica si no se le considera sobre la base de la *totalidad ontológica* ("la naturaleza"), que se desarrolla históricamente y a la que, en último análisis, pertenece. No comprender la justa relación dialéctica entre totalidad ontológica y especificidad antropológica conduce a contradicciones insolubles. En primer lugar, lleva a postular una cierta "esencia humana", fija, como el "dato original" del filósofo y, como consecuencia, a la eliminación de toda historicidad posible (lo mismo en Feuerbach que en algunas recientes teorías "estructuralistas"). Igualmente dañina es otra contradicción por la cual las consideraciones pseudohistóricas y "antropológicas" se aplican al análisis de ciertos fenómenos sociales cuya comprensión exigiría un concepto de causalidad no antropomórfico, sino, naturalmente, dialéctico. Para poner un ejemplo: ninguna "hipótesis antropológica" podría, de ninguna manera, ayudar a comprender las "leyes naturales" que gobiernan los procesos productivos del capitalismo en su largo desarrollo histórico; por el contrario, tal hipótesis sólo podría inducir a mistificaciones. Parece contradictorio con el materialismo histórico de Marx lo que leemos en *El Capital: "El carácter del capital es idéntico en todas partes, lo mismo bajo sus formas primitivas y rudimentarias que en sus manifestaciones más progresivas."*[44] (Algunos podrían utilizar este pasaje como apoyo de una posible interpretación de Marx como pensador "estructuralista".) Una lectura más atenta revelaría, sin embargo, que lejos de ser inconsecuente,

Marx establece aquí la base ontológica de una teoría histórica coherente. Un pasaje posterior, en el que analiza la producción capitalista, pone esto en claro:

> Su principio [de la gran industria], consistente en disolver en sus elementos integrantes, de por sí y *sin atender para nada, por el momento, a la mano del hombre,* creó la ciencia modernísima de la tecnología. Las formas abigarradas, aparentemente inconexas y fosilizadas del proceso social de producción, se desintegraron en otras tantas aplicaciones conscientemente dirigidas y *sistemáticamente diferenciadas,* según el efecto útil apetecido, de las ciencias naturales. La tecnología descubre asimismo esas *pocas grandes formas fundamentales del movimiento* a las que se ajusta forzosamente, pese a la variedad de los instrumentos empleados, toda la actividad productiva del cuerpo humano . . .[45]

Como podemos advertir, el pasaje en su conjunto trata de la comprensión de la *base natural* (las leyes generales de la causalidad, etcétera) de la historicidad *específicamente humana.* Sin una comprensión adecuada de estas bases naturales, la "ciencia del hombre" es simplemente inconcebible, puesto que todo se disolvería, a fin de cuentas en el relativismo. El "principio antropológico", pues, debe colocarse en su lugar correcto, dentro de la estructura general de una ontología histórica comprehensiva. En términos más precisos, tal principio debe ser superado hacia una compleja ontología social dialéctica.

Si esto no se consigue —o sea, si el principio antropológico conserva su carácter estrechamente antropológico—, no podría entenderse, por ejemplo, un proceso determinado por *sus propias* leyes de movimiento, y que impone a los seres humanos *sus propios* modelos de procedimiento productivo, "sin atender para nada [. . .] la mano del hombre". De igual manera, nada se puede comprender acerca de la "naturaleza" enajenante del capital en los términos de los ficticios postulados de una "naturaleza humana egoísta", tan apreciada por los economistas políticos. Porque la "identidad" del capital, tanto en su "forma no desarrollada" cuanto en su forma "desarrollada" —identidad que se refiere sólo a su "naturaleza" y no a su forma o a su modo de existencia— debe explicarse en términos de las leyes más generales, comprehensivas, de una ontología histórica basada en la naturaleza. El papel socialmente dominante del capital en la historia moderna es evidente de por sí. Pero sólo las leyes fundamentales de la ontología social pueden explicar cómo es posible que, bajo ciertas condiciones, una determinada "naturaleza" (la naturaleza del capital) se despliegue y se realice completamente —de conformidad con su naturaleza objetiva—, siguiendo sus propias leyes internas de desarrollo, desde su forma inicial hasta su forma madura, "*sin atender para nada* [. . . al] *hombre*". Las hipótesis antropológicas, por más ingeniosas que sean, son, *a priori,* inservibles en este aspecto.

Del mismo modo, una simple hipótesis sociohistórica es inútil. Porque la cuestión en juego es precisamente la de explicar qué es lo que se encuentra en la raíz del desarrollo histórico, como su base última de determinación; por ello, sería un círculo vicioso indicar las cambiantes circunstancias históricas como causa fundamental de desarrollo del capital mismo. El capital, como cualquier otra cosa que posea existencia, tiene —es obvio— su propia dimensión histórica. Pero esta *dimensión* histórica es categorialmente diferente de una *sustancia* ontológica.

Es absolutamente necesario, sin embargo, no confundir la *continuidad ontológica* con alguna imaginaria *fijeza antropológica.* La base última de persistencia de la problemática de la enajenación, en la historia de las ideas, desde sus comienzos judeo-cristianos hasta sus formulaciones por parte de los predecesores inmediatos de Marx, es la relativa continuidad ontológica inherente a la expansión del capital, de conformidad con sus leyes internas de desarrollo, desde su "forma no desarrollada" hasta su forma "desarrollada". Transformar esta relativa continuidad ontológica en una característica imaginaria cualquiera de la "naturaleza humana", significa hacer imposible, *a priori,* una explicación de los procesos reales que están en la base de estos desarrollos. Si, por el contrario, se comprende que la continuidad ontológica de la que se habla concierne a la "naturaleza del capital", resulta posible tomar en consideración una *superación* (*Aufhebung*) de la enajenación, siempre que la cuestión se formule como una radical transformación *ontológica* de la estructura social *en su conjunto,* no limitada a la medida parcial de una expropiación política del capital (que constituye tan sólo un primer paso, necesario, hacia la superación marxista de la enajenación). Sólo si se satisfacen algunas condiciones básicas de una superación ontológica, y en la medida en que lo son —o sea, en cuanto haya una efectiva *ruptura* de la continuidad ontológica objetiva del capital en el sentido marxista más amplio— podemos hablar de una fase *cualitativamente* nueva del desarrollo: el comienzo de la "verdadera historia humana". Sin este marco de referencia ontológica, no puede haber una teoría histórica coherente, sino sólo alguna forma de relativismo histórico, falto de una medida objetiva de progreso, y, por lo tanto, inclinado al subjetivismo y al voluntarismo, a la formulación de "programas mesiánicos" vinculados a una arbitraria anticipación de su realización en forma de postulados idealistas.

En este punto podemos ver con claridad la importancia histórica del descubrimiento hecho por el joven Marx respecto de la relación dialéctica entre ontología y antropología: tal descubrimiento abrió el camino a la elaboración de la gran síntesis teórica de Marx y a la realización práctica de los programas revolucionarios basados en ella. En general, sus predecesores transformaron sus limitadas intuiciones ontológicas en elementos de una curiosa mezcla de sermones antropológico-moral-ideológicos. Henry Home (Lord Kames), por ejemplo —que no es una figura secundaria, sino uno de

los más grandes representantes de la escuela histórica escocesa en la época de la Ilustración— escribió lo siguiente:

> *La actividad es esencial para un ser social*: para un *ser egoísta* no sirve, una vez que éste se ha procurado los medios de subsistencia. *Un hombre egoísta,* que tenga con su riqueza todas las comodidades de la vida a su disposición e innumerables sirvientes, no tiene ocasión alguna para actuar. De esto se puede justamente inferir que si el hombre estuviese destinado por la providencia a ser enteramente egoísta, estaría inclinado por su constitución al reposo y nunca estaría activo mientras pudiese evitarlo. *La actividad natural del hombre* es por ello, para mí, una prueba evidente de que su Creador no quería que él fuese *exclusivamente un ser egoísta.*[46]

En tanto que las bases sociales de esta crítica no pueden revelarse plenamente —a causa de la contradicción que les es inherente, o sea, a causa de que el "egoísmo" criticado está necesariamente asociado a la clase social a la que representa Henry Home—, el conjunto del problema no puede menos que mantenerse dentro de límites abstractamente antropológicos; peor aún: incluso esta crítica abstracta debe ser atenuada, en última instancia, gracias a los términos *"enteramente"* y *"exclusivamente* egoísta". Una nueva forma de conservadurismo social aparece en el horizonte para ocupar el lugar del viejo, puesto ahora en relación con el modelo antropológico del "hombre ilustrado": la realización "natural" de la Razón Triunfante.

> Incluso aquellos que son más propensos a la persecución comienzan a dudar. La *razón,* recuperando su autoridad soberana, la desterrará [a la persecución] completamente... dentro de un siglo parecerá una idea *extraña* que la persecución haya prevalecido entre los seres sociales. Seguramente se dudará incluso de que haya sido verdaderamente puesta en práctica alguna vez.[47]

Y más aún:

> *La razón ha prevalecido al fin, después de una fuerte oposición*: el absurdo de que toda una nación sea esclava de un débil mortal, que se distingue quizá por características no positivas, *se vuelve clara para todos.*[48]

Pero los criterios ahistóricos y categóricos de "racional" contra "absurdo" repercuten en este modo de considerar las cosas cuando se trata de enfrentar problemas nuevos. Es entonces cuando su conservadurismo reaparece:

No era difícil prever las consecuencias [del ataque general contra el viejo orden]: *al derrumbarse la estructura entera* caen *las partes buenas* junto con las *malas*. Y ahora, en general, los hombres se ríen *de las nociones absurdas* que tenían sus abuelos, sin pensar en ser ni patriotas, ni *buenos súbditos.*[49]

Del mismo modo que el egoísmo de cada cual había de distinguirse del comportamiento "exclusivamente egoísta" o "enteramente egoísta" de los adversarios, así, ahora, el criterio "legítimo" de lo "absurdo" ha de oponerse a su "abuso" por parte de aquellos que lo llevan "demasiado lejos" y ponen en peligro las "partes buenas" de la "estructura social". La "razón" se transforma en un cheque en blanco, con validez no sólo retroactiva, sino, además intemporal, que sostiene el interés particular de sus portadores y destruye las anteriores conquistas históricas. El dilema insoluble de todo el movimiento ilustrado se manifiesta en este modo de razonar, mucho antes de que tome una dramática forma política en los violentos ataques de Burke a la revolución francesa en nombre de la continuidad de la "estructura social sana". Este dilema se encuentra determinado por la contradicción objetiva que consiste en subordinar el interés general al interés particular de una clase social.

Así, las conquistas de la Ilustración no acaban aún de realizarse cuando ya se han vuelto vanas. Todo debe adaptarse al modelo minuciosa y ambiguamente definido del "hombre racional". Solamente se identifican aquellos aspectos de la enajenación que pueden clasificarse como "ajenos a la razón", con toda la arbitrariedad real y potencial implícita en un criterio a tal punto abstracto. La historicidad se extiende sólo hasta donde es compatible con la posición social que tiene necesidad de estos criterios imprecisos y abstractos como base para su crítica, porque el reconocimiento de la igualdad humana está, en su conjunto, confinado a la abstracta esfera legal. Lo mismo vale para las conquistas en el campo de la antropología; los viejos tabúes son victoriosamente atacados en nombre de la razón, pero la comprensión de las leyes objetivas del movimiento, comprensión que sitúe los factores específicamente humanos dentro de una estructura natural comprensiva, dialécticamente entendida, está obstaculizada por ideas preconcebidas, expresadas en el modelo autoidealizado del "hombre racional".

Las razones de este fracaso final fueron muy complejas. Ya se han señalado sus causas ideológicas, derivadas de una situación social plena de contradicciones sociales (que los pensadores interesados habían de mantener ocultas). También fue importante el hecho de que las tendencias económicas subyacentes estaban todavía lejos de su punto de madurez, lo cual hizo virtualmente imposible lograr una adecuada comprensión de su naturaleza real. (Marx podía concebir su teoría desde un punto histórico favorable, cualitativamente más elevado.) El aspecto central, sin embargo, se localiza en el hecho de que los filósofos de la Ilustración sólo podían, en el mejor

de los casos, dar los primeros pasos, apenas tentativos, hacia la elaboración de un método dialéctico, pero no podían comprender aún las leyes fundamentales de una dialéctica materialista: su posición social e histórica les impedía hacerlo. (Hegel logró posteriormente, por otra parte, identificar los conceptos centrales de la dialéctica, pero de un "modo abstracto, especulativo, idealista".) Lo anterior significa que estos pensadores no podían resolver el dilema inherente a la antropología historizada y a la historia orientada antropológicamente. Porque, de manera paradójica, la historia y la antropología se ayudan recíprocamente hasta cierto punto, pero se transforman en cadenas la una para la otra, si rebasan un límite crítico. Sólo una dialéctica materialista hubiera podido dar una salida al laberinto de esta oposición rígida. Por la ausencia de tal dialéctica, sin embargo, el principio histórico era anulado en la pseudohistoricidad de algún ciclo repetitivo, o tendía a su propia absolutización en la forma de un relativismo histórico. La única solución posible que habría podido *superar* tanto el "principio antropológico" como el "historicismo" relativista hubiera sido una síntesis de historia y antropología en la forma de una ontología materialista dialéctica global, que tuviese como centro de referencia propio el concepto de "trabajo humano que se autodesarrolla" (o de "la práctica en la que el hombre se manifiesta a sí mismo" [104-105]). La idea revolucionaria de semejante síntesis, sin embargo, no apareció en la historia del pensamiento humano antes de que Marx redactase los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*.

4. EL FIN DEL "POSITIVISMO ACRÍTICO"

La mitad del siglo XVIII marcó un cambio de dirección en los diversos modos de enfocar los problemas de la enajenación. Apenas las contradicciones de la sociedad naciente comenzaron a resultar visibles, el anterior positivismo acrítico que caracterizaba no sólo a la escuela del "derecho natural" sino también a los primeros clásicos de la economía política, chocó contra dificultades insuperables. En el periodo precedente, el concepto de enajenación se usó, respecto a los fenómenos socioeconómicos y políticos, en un sentido absolutamente positivo, en tanto se insistía en el deseo de enajenar la tierra, el poder político, etcétera, o sobre el aspecto positivo que tiene la "ganancia por enajenación", sobre la justicia de obtener intereses sin enajenar el capital, sobre la venta del trabajo personal, sobre la reificación de la propia persona y así sucesivamente. Este positivismo unilateral, sin embargo, no se podía mantener una vez que los efectos mutiladores del modo de producción capitalista —basado en la difusión general de la enajenación— empezaron a salir a la luz, incluso bajo la forma de agitaciones sociales que no tardaron en destruir violentamente la glorificada e idealizada maquinaria "racional" de una manufactura que se ampliaba en una escala cada vez mayor.

La crisis de mediados del siglo XVIII, que dio origen a las diversas teorías críticas, no fue, es obvio, una crisis interna del capitalismo naciente. Fue, más bien, una crisis social producida por el brusco paso del viejo modo de producción feudal-artesano a uno nuevo, que estaba todavía muy lejos de alcanzar los límites de sus posibilidades productivas. Esto explica la actitud esencialmente acrítica con respecto a las categorías centrales del nuevo sistema económico, incluso en los escritos de aquellos que no aceptaban los aspectos sociales y culturales de la enajenación capitalista. Más tarde, cuando la conexión interna entre las manifestaciones sociales y culturales de la enajenación y el sistema económico se volvió cada vez más evidente, la crítica tuvo tendencia a disminuir en vez de intensificarse. La burguesía, que en los escritos de sus mejores representantes sometió algunos aspectos esenciales de su sociedad a una crítica destructiva, no podía, naturalmente, llegar a extender esta crítica a la totalidad de la sociedad capitalista. Antes debía cambiar radicalmente el punto de vista social de la crítica y, como todos sabemos, debía pasar un siglo antes de que pudiera realizarse esta reorientación de la crítica social.

No hay espacio aquí para realizar una investigación sistemática y detallada sobre el surgimiento de la crítica social. Nuestra atención, una vez más, debe limitarse a unas pocas figuras centrales, aquellas que representaron un papel importante en la comprensión de la problemática de la enajenación antes de Marx. Ya vimos los resultados logrados por Diderot a este respecto. Su contemporáneo Rousseau fue igualmente importante, aunque de una manera muy distinta. El sistema de Rousseau está lleno de contradicciones, quizá más que cualquier otro en todo el movimiento de la Ilustración. Él mismo nos advierte bastante a menudo que no saquemos conclusiones apresuradas de sus afirmaciones, antes de haber considerado atentamente todos los aspectos de sus complejas argumentaciones. Efectivamente, una lectura cuidadosa confirma ampliamente que no exageró cuando señaló esa complejidad. Pero esto no es todo. Sus lamentaciones por ser sistemáticamente mal interpretado sólo estaban justificadas en parte. Por más unilaterales que puedan haber sido sus críticos en la lectura de sus textos (llenos como estaban de reservas que frecuentemente fueron ignoradas), es aún válido el hecho de que ninguna lectura, por más atenta y bien intencionada que sea, podría eliminar las contradicciones inherentes a su sistema. (Es superfluo decir que no hablamos de contradicciones lógicas. La coherencia *formal* del pensamiento de Rousseau es intachable, como lo es también la de cualquier gran filósofo, considerando el carácter no abstracto de sus términos de análisis. Las contradicciones se encuentran en la sustancia social de su pensamiento, como veremos en seguida. En otras palabras, sus contradicciones son *necesarias* e inherentes a la verdadera naturaleza del punto de vista social e históricamente limitado de un gran filósofo.)

Son muy pocos los filósofos anteriores a Marx que resisten el parangón con Rousseau en cuanto a su radicalismo social. Escribe en el *Discurso sobre*

la economía política —en un pasaje que repite más tarde en uno de sus *Diálogos*, subrayando su importancia central— que las ventajas de la "confederación social" se inclinan pesadamente del lado de los ricos, contra los pobres:

> la confederación social [. . .] protege considerablemente las inmensas propiedades del rico, y a duras penas permite que un miserable disfrute de la cabaña construida con sus manos. Todas las ventajas de la sociedad, ¿no son acaso para los poderosos y los ricos? Todas las ocupaciones lucrativas, ¿no están acaso en sus manos? Todas las gracias, todas las exenciones, ¿no les están reservadas? Y la autoridad pública, ¿no se inclina siempre en su favor? Que un hombre que goce de cierta consideración robe a sus acreedores o sea culpable de otras bribonadas, ¿no está siempre seguro de gozar de la impunidad? Los bastonazos que da, las violencias que comete, los mismos delitos y homicidios que realiza, ¿no son acaso hechos que se acallan y de los que después de seis meses no se habla más? Si, por el contrario, este hombre es robado, la policía entera se pone en movimiento, y ¡ay de aquellos inocentes sobre quienes caen sus sospechas! Si tiene que atravesar un lugar peligroso, no faltan escoltas que lo acompañen. Si se rompe el eje de su carroza, de todas partes corren en su ayuda; si se arma ruido ante su puerta, basta una sola palabra y todo calla . . . Todas estas consideraciones no le cuestan un centavo; forman parte de los derechos del hombre rico y no del precio de la riqueza. ¡Cuán diferente es la situación del pobre! *Cuanto más le debe la humanidad, más lo rechaza la sociedad* . . . está siempre obligado a llevar, además de su propia carga, también las de su vecino más rico que tiene bastante influencia para quedar exento . . . lejos de ser ayudado por nadie, la asistencia gratuita [para el pobre] desaparece, precisamente porque no tiene con qué pagarla; considero a cualquier pobre como hombre perdido, si tiene la desgracia de poseer un corazón honesto, una hija bonita y un vecino poderoso. Otro punto no menos importante que tomar en consideración es que es mucho más difícil poner remedio a las pérdidas sufridas por los pobres que a las sufridas por el rico, y que la dificultad de aumentar sus bienes aumenta siempre en proporción a las necesidades. Nada se hace con nada; esto es tan cierto en los asuntos cotidianos como en la física: *el dinero es la simiente del dinero*, y en ocasiones es más difícil ganar el primer centavo que el segundo millón . . . Resumamos en pocas palabras el pacto social de los dos estados: "me necesitas porque soy rico y eres pobre; de manera que hagamos un trato: te concedo el honor de servirme, pero a condición de que me entregues lo poco que te queda, para compensarme por la fatiga que me costará el mandarte".[50]

Si Rousseau ve así el problema, no puede asombrar que en su pensamiento aparezca la sombra amenazante de una revolución inevitable:

> La mayor parte de los pueblos, lo mismo que de los hombres, es dócil solamente en su juventud; al envejecer se vuelve *incorregible*. Una vez que las costumbres se han establecido y los prejuicios han echado raíces, es *empresa peligrosa y vana quererlos reformar*; el pueblo no puede soportar siquiera que se toquen sus males para destruirlos, semejantes a aquellos enfermos estúpidos y sin valor, que tiemblan sólo de ver al médico... hay épocas en la historia de los Estados en las que, así como algunas enfermedades trastornan las mentes de los hombres y les borran el recuerdo del pasado, se dan *periodos de violencia y revoluciones que hacen a los pueblos el mismo efecto que ciertas crisis a los individuos*; o el horror del pasado ocupa el lugar del olvido, *y el Estado, presa de la guerra civil,* renace, por así decirlo, de sus cenizas, y recupera el vigor de la juventud saliendo de brazos de la muerte... El imperio de Rusia querrá sojuzgar a Europa, y será él mismo sojuzgado. Los tártaros, sus súbditos y sus vecinos, se convertirán en amos suyos y nuestros; *esta revolución me parece inevitable. Todos los reyes de Europa trabajan de acuerdo para acelerar su llegada.*[51]

Y sin embargo el mismo Rousseau, en su *Tercer diálogo,* hablando de sí mismo, afirma que "él siempre ha insistido... en la *conservación de las instituciones existentes*".[52] Y cuando expone los términos de su experimento educativo, escribe:

> *El pobre no necesita educación*; la de su Estado *se le impone por la fuerza; no podría tener ninguna otra*: en cambio, la educación que el rico recibe de su Estado es la que menos le conviene para sí mismo y para la sociedad. Además, la educación natural debe hacer al hombre apto para todas las condiciones... Elijamos pues como discípulo a un rico; al menos estaremos seguros de haber hecho un hombre más, mientras que *un pobre puede hacerse hombre por sí mismo.*[53]

(Por consiguiente, en la comunidad utópica de su *Nouvelle Héloïse* no hay educación alguna para los pobres.) Así, paradójicamente, la idealización de la naturaleza se ha transformado en una idealización de las miserables condiciones de los pobres: el orden establecido permanece inalterado; el sometimiento del pobre al rico es conservado, aunque el modo de "ordenar" se haga más "ilustrado". Así, Rousseau justifica su insistencia "en la necesidad de conservar las instituciones existentes", no obstante sus declaraciones sobre la injusticia social y la inevitabilidad de una revolución violenta.

Pero esta idealización de la naturaleza no tiene por "causa original", una razón de orden intelectual. Es la expresión de una contradicción desconocida para el mismo filósofo, que tiene como consecuencia, en último análisis, una situación de equilibrio, una concepción estática, una transferencia puramente imaginaria de los problemas percibidos en la sociedad al plano

del "deber" moral, que concibe la solución en términos de una "educación moral" de los hombres. La contradicción fundamental en el pensamiento de Rousseau se encuentra en su agudísima percepción de los *fenómenos de la enajenación,* por una parte, y en la glorificación de su *causa primera,* por otra. Esto es lo que al fin transforma su filosofía en un monumental sermón moral que reconcilia todas las contradicciones en el ideal de la esfera moral. (En efecto, cuanto más drástica se hace la separación entre lo ideal y lo real, más evidente resulta para el filósofo que el "deber" moral es el único modo de hacerle frente. En este sentido —como en tantos otros— Rousseau ejerce una gran influencia sobre Kant, anticipando, no en los términos, pero sí en la concepción general, el principio kantiano de la "supremacía de la razón práctica".)

Rousseau denuncia la enajenación en muchas de sus manifestaciones:

1] Rousseau insiste —en oposición al modo tradicional de considerar el "contrato social"— en que el hombre no puede enajenar la *libertad* propia.

> Enajenar significa dar o vender [. . .] pero, ¿a cambio de qué se vende un pueblo? [. . .] Aun cuando cada uno pudiese enajenarse a sí mismo, no puede enajenar a sus hijos; ellos nacen hombres y libres; su libertad les pertenece sólo a ellos; nadie fuera de ellos mismos, tiene derecho a disponer de ella.[54]

Después precisa esta afirmación al añadir que sólo puede haber un modo justo de disponer del propio e inalienable derecho a la libertad: "cada uno, al darse a todos, no se da a nadie"[55] y por ello,

> en vez de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo *moral* y colectivo, compuesto por tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe por este mismo acto su *unidad,* su *yo* común, su vida y su voluntad.[56]

Esto significa, a ojos de Rousseau, que el individuo no ha perdido nada en el contrato, salvo su "libertad natural"; a cambio, obtiene "la *libertad civil* y la *propiedad* de todo cuanto posee".[57] Además, el hombre en el estado civil, adquiere también

> la *libertad moral,* la única que hace al hombre verdaderamente *dueño de sí mismo*; porque el impulso del solo apetito es *esclavitud, y la obediencia a la ley que uno mismo se prescribe es libertad.*[58]

Como podemos advertir, el razonamiento avanza de la realidad a la moralidad. Cuando llegamos al punto esencial del contrato social, nos encontramos —bajo la forma de la muy idealizada "asamblea"— con una *construcción moral.*[59] El "cuerpo moral" colectivo, su "unidad" e "identidad

...n", etcétera, son *postulados morales* que legitiman, en el nivel del deber ...r, el sistema burgués. La construcción moral de la "asamblea" es necesa...a, precisamente porque Rousseau no puede concebir ninguna solución real (...ea, efectivamente material) de las contradicciones subyacentes, como no ...en la de recurrir a la idea de una "obediencia a la ley, que uno mismo se prescribe", en el cuadro político general de una "asamblea" que trasciende radicalmente, de un modo ideal, la "realidad mala" del orden establecido, mientras que, en los hechos, la deja inalterada.

2] Un corolario al punto precedente es la insistencia sobre el carácter *inalienable* e *indivisible de la soberanía*. Según Rousseau, la soberanía, en tanto que no es más que

> el ejercicio de la voluntad general, no puede enajenarse nunca, y [. . .] el soberano, que no es sino un ser colectivo, no puede estar representado más que por sí mismo.[60]

Nuevamente está claro que estamos frente a un *postulado moral*, derivado, en el sistema de Rousseau, del reconocimiento de que la voluntad *individual* tiene, por su naturaleza, a la *diferencia*, y la *voluntad general* a la *igualdad*,[61] y de la incapacidad del filósofo para encontrar una solución en términos distintos a los de un "deber" moral. En efecto, mientras la tendencia de la voluntad individual a la particularidad (diferencia) es una realidad ontológica, la "tendencia de la voluntad general a la igualdad" es, en la situación histórica dada, un simple postulado. Y sólo un amplio postulado moral puede "superar" la contradicción entre el "es" real, ontológico, y el "deber ser" moral de una igualdad inherente a la "voluntad general". (Por supuesto, en la estructura del pensamiento de Rousseau esta contradicción insoluble se oculta bajo la evidencia de una doble tautología, esto es, que "la voluntad individual es parcial" y "la voluntad general es universal". La grandeza de Rousseau, sin embargo, se abre camino forzosamente a través de la costra de esta doble tautología, al definir, paradójicamente, la "universalidad" —en forma aparentemente incoherente— como "igualdad". La misma "incoherencia" es conservada por Kant, *mutatis mutandis,* en su criterio de universalidad moral.)

3] Un tema constantemente recurrente en el pensamiento de Rousseau es *la enajenación humana de la naturaleza*. Ésta es una idea fundamental, sintetizadora, en el sistema de Rousseau, un punto focal de su crítica social, y tiene muchos aspectos. Resumamos brevemente los puntos esenciales.

a. "Todo está bien al salir de las manos del Autor de las cosas, todo degenera en las manos del hombre",[62] escribe Rousseau en la frase con que se abre el *Émile*. Es la civilización la que corrompe al hombre, al separarlo de la naturaleza e introducir, "desde afuera", todos los vicios que son *"extraños a la constitución del hombre"*. El resultado es la destrucción de la *"bondad original del hombre"*.[63]

b. En este desarrollo —que se aleja de la naturaleza por intermedio de la civilización— podemos ver un "rápido camino hacia la perfección de la sociedad y hacia el deterioro de la especie";[64] en otras palabras, esta forma enajenada de desarrollo se caracteriza por la grave contradicción entre la *sociedad* y la *especie* humana.

c. El hombre está dominado por sus *instituciones*, en tal medida, que el tipo de vida que lleva, en las condiciones de la sociedad institucionalizada, no se puede llamar de otro modo que *esclavitud*: "El hombre civil nace, vive y muere en *la esclavitud . . . está encadenado por nuestras instituciones*."[65]

ch. El vicio y el pecado prosperan en las grandes ciudades y el único antídoto posible contra esta enajenación, la vida del campo, se encuentra cada vez más bajo el dominio de las grandes ciudades:

> el *comercio* y la *industria* atraen a las capitales todo el dinero del campo . . . *cuanto más rica se vuelve la ciudad más miserable se vuelve el campo*.[66]

Así, los vehículos dinámicos de la enajenación capitalista —la industria y el comercio— someten a su dominio la naturaleza y la vida del campo, intensificando cada vez más la contradicción entre *la ciudad y el campo*.

d. La adquisición de *necesidades artificiales* y el crecimiento forzado de "deseos inútiles" caracterizan la vida tanto de los individuos como del Estado moderno.

> Si se examina de qué manera aumentan las necesidades de un Estado, nos daremos cuenta de que a menudo esto sucede aproximadamente como en los individuos, más por un *incremento de deseos inútiles* que por verdadera necesidad.[67]

En este sentido, la corrupción nace en una edad temprana. Los impulsos naturales y las pasiones del niño son reprimidos y sustituidos por modos artificiales de comportamiento. El resultado es la producción de un "ser artificial",[68] en lugar del ser humano natural y "original".

Como podemos ver, en todos estos puntos el penetrante diagnóstico de las tendencias sociales predominantes está mezclado a una idealización de la naturaleza, premisa necesaria de toda forma rousseauniana de crítica. Pronto volveremos a examinar las complejas causas que determinan este modo peculiar de considerar las cosas.

4] Cuando denuncia las raíces de la enajenación, Rousseau considera que el *dinero* y la *riqueza* tienen la principal responsabilidad "en este *siglo de calculadores*".[69] Insiste en el hecho de que uno nunca debería *enajenarse vendiéndose*, porque esto significa transformar la persona humana en un *mer-*

cenarios.[70] Ya hemos visto que según Rousseau "enajenar significa *regalar* o *vender*". En ciertas condiciones especiales —por ejemplo, en una guerra patriótica, cuando se defiende el propio país— es admisible enajenarse, *regalando* la propia vida para un propósito noble, pero está absolutamente prohibido enajenarse bajo la forma de *venderse*:

> puesto que todas las victorias de los primeros romanos, lo mismo que las de Alejandro, fueron obtenidas por valerosos ciudadanos que cuando era preciso sabían derramar su sangre por la patria, pero que jamás la hubieran vendido".[71]

De conformidad con este principio, Rousseau insiste en el hecho de que la primera y absoluta condición de una forma adecuada de educación es que las leyes del mercado no se apliquen a ésta. El buen educador no es "un hombre venal", y Rousseau se opone a la práctica, prevaleciente en su época, de confiar la función vitalmente importante de la educación, "a *mercenarios*".[72] Las relaciones humanas, en todos los niveles, incluidas las relaciones recíprocas entre las naciones, están subordinadas únicamente al criterio de sacar *provecho* de los otros, y en consecuencia resultan empobrecidas más allá de toda medida: "Una vez que conocen el provecho que pueden obtener uno del otro, ¿qué necesitan saber además?"[73]

Como podemos advertir, incluso gracias a este esbozo inevitablemente sumario, la intuición que Rousseau tenía para captar los múltiples fenómenos de la enajenación y de la deshumanización es más penetrante que la de ningún otro pensador anterior a Marx. No se puede decir lo mismo, sin embargo, de su examen de las causas de la enajenación. Para explicar esta paradoja, debemos ahora volver nuestra atención sobre cuestiones que conciernen directamente a la novedad histórica de las respuestas filosóficas de Rousseau, lo mismo que a sus límites, en otras palabras, debemos preguntarnos qué fue lo que hizo posible sus grandes logros positivos, y qué factores determinaron el carácter ilusorio de muchas de sus respuestas y sugerencias.

Como hemos visto en la sección precedente, el concepto de igualdad que manejaban los filósofos en la época de la Ilustración era un indicador de la medida de sus logros con respecto tanto a una mayor concreción histórica cuanto de una comprensión más adecuada de la problemática de la enajenación. La validez de este criterio general se muestra claramente en los escritos de Rousseau. Su concepto de igualdad es, para su época, de un riguroso radicalismo; escribe en una nota a *El contrato social*:

> Bajo los malos gobiernos, esta igualdad no es más que *aparente e ilusoria*; no sirve más que para *mantener al pobre en su miseria y al rico en su usurpación*. De hecho, las leyes son siempre útiles para los que poseen, y

dañinas para los que nada tienen, de donde se deriva que el estado social es ventajoso para los hombres sólo si todos poseen algo, y ninguno de ellos demasiado.[74]

Sin embargo, puesto que las relaciones sociales reales están, como admite el mismo Rousseau, en oposición antagónica con su principio de igualdad, este último debe transformarse en un simple *postulado moral* "que debe [*doit*] servir de base a todo el sistema social". En oposición categórica al estado de cosa real, Rousseau establece que

> el pacto fundamental sustituye... con una igualdad *moral* y *legítima* aquello que la naturaleza hubiera podido poner de desigualdad física entre los hombres, los cuales, aun pudiendo ser desiguales en fuerza o talento, se vuelven todos iguales *por convención y de derecho.*[75]

Así pues, los términos de la superación son abstractos. No aparece en el horizonte una fuerza material capaz de suprimir las relaciones en las que el pobre es mantenido "en su miseria y el rico en su usurpación". Sólo se hace una vaga referencia a lo deseable que resulta un sistema en el que "todos posean algo, y ninguno tenga demasiado", pero Rousseau no tiene idea de cómo podría realizarse tal sistema. Por lo tanto, todo debe confiarse al poder de las ideas, a la "educación" —sobre todo, a la "educación moral"— y a la defensa de un sistema legal que presupone de hecho la efectiva difusión de las ideas morales de Rousseau. Y cuando Rousseau se plantea la pregunta de "cómo se podría educar correctamente al educador" (precisamente por ser un gran filósofo no elude las cuestiones fundamentales aun cuando revelen el carácter problemático de toda su concepción), confiesa con toda sinceridad que no conoce la respuesta. Subraya, sin embargo, que las características de un buen educador *deberían* estar determinadas por la naturaleza de las funciones que *debería* cumplir.[76] Así, continuamente, el análisis de Rousseau resulta ser una inflexible reafirmación de sus radicales postulados morales.

Por más intransigente que sea el radicalismo moral de Rousseau, el hecho de que su concepto de igualdad sea fundamentalmente moral-legal, o sea, un concepto que carece, como contrapartida material, de un sistema de relaciones sociales claramente identificable (la visión de un sistema en el que "todos posean algo y nadie posea demasiado" no sólo es irremediablemente vaga, sino que también está lejos de ser igualitaria), acarrea como consecuencia el carácter abstracto y a menudo retórico de su denuncia de la enajenación. Así, podemos ver que mientras su comprensión de la necesidad de la igualdad puso a Rousseau en condiciones de abrir numerosas puertas que habían permanecido cerradas antes de él, los límites de su concepto de igualdad le impidieron proseguir su investigación hasta llegar a un resultado que implicara la más radical *negación social* de todo el sistema de des-

igualdades y de enajenaciones deshumanizadas, en lugar del *abstracto radicalismo moral* expresado en sus postulados.

Lo mismo se aplica al papel de las cuestiones antropológicas en el sistema de Rousseau. Como hemos visto, su concepción del "hombre sano" como modelo del desarrollo social, lo capacitó para tratar a la revolución como la única posible "fuerza vigorizante" de la sociedad, en ciertas condiciones. Pero esta idea es totalmente inadecuada para explicar la complejidad de las situaciones históricas en las que se producen las revoluciones. Podemos ver esto en la continuación del análisis que hace Rousseau de las revoluciones:

> Pero estos casos son raros; son excepciones cuya causa se encuentra siempre en la constitución particular del Estado de que se trate. Ni siquiera podrían ocurrir *dos veces* en un mismo pueblo; porque éste puede hacerse libre sólo mientras que sea bárbaro, pero ya no puede hacerlo cuando ha perdido vigor el *impulso cívico*. Entonces los disturbios pueden destruirlo, sin que las revoluciones puedan restaurarlo: necesita un amo, no un libertador. *Pueblos libres, recordad* esta máxima: "La libertad se puede conquistar, pero no se puede recuperar."[77]

El modelo antropológico, por lo tanto, contribuye, paradójicamente, a anular la comprensión que Rousseau tiene de la naturaleza del desarrollo social, en tanto que confina las revoluciones —en analogía con el ciclo vital del hombre— a una fase histórica no repetible. Una vez más está claro que la referencia fundamental es la esfera del "deber" moral: toda la argumentación sobre la violencia y la revolución se hace para sacudir a los hombres de su endurecida indiferencia, a fin de que ("recordando su máxima") puedan salvarse del destino de "disturbios y destrucciones".[78]

Pero todo esto no explica, en absoluto, el sistema de ideas de Rousseau; muestra simplemente por qué —dado su concepto de igualdad, así como su modelo antropológico del desarrollo social— no puede ir más allá de cierto punto en la comprensión de la problemática de la enajenación. Las premisas fundamentales de su sistema son: la aceptación de la *propiedad privada* como fundamento sagrado de la sociedad civil, por una parte, y la "*condición media*" como la única forma justa de *distribución* de la propiedad, por la otra. Rousseau escribe:

> Es evidente que el derecho de *propiedad es el más sagrado de todos los derechos* de los ciudadanos, y en ciertos aspectos *más importante que la misma libertad* . : . la propiedad es el verdadero fundamento de la sociedad civil y la verdadera garantía del compromiso de los ciudadanos, pues si los bienes no respondieran por las personas, nada sería más fácil que eludir los propios deberes y mofarse de las leyes.[79]

Y en otro lugar: "la administración pública [*générale*] se establece para

asegurar la propiedad privada, que es anterior a ella".[80] Por lo que toca a la "condición media", es ella, según Rousseau, la que "hace la verdadera fuerza de un Estado".[81] (Debemos recordar también, a este propósito, su insistencia en que "todos posean algo y ninguno demasiado", así como sus imprecaciones contra las "grandes ciudades" que amenazan el tipo de relaciones de propiedad que Rousseau idealiza en muchos de sus escritos.) Su justificación para mantener este tipo de propiedad privada es que

> nada es más funesto para las costumbres y para la república que los continuos cambios de estado y fortuna entre los ciudadanos; cambios que son la prueba y la fuente de una infinidad de desórdenes que trastornan y confunden todo, y gracias a los cuales aquellos que han sido educados para una cosa se encuentran destinados a otra.[82]

Y rechaza con gran energía la idea misma de abolir lo "mío" y lo "tuyo":

> ¿Es preciso . . . acabar con lo *tuyo* y lo *mío* y volver a vivir en los bosques con los osos? Esta sería una deducción al modo de mis adversarios, y prefiero anticiparla, para no dejarles a ellos la vergüenza de hacerlo.[83]

Estas premisas fundamentales del pensamiento de Rousseau determinan la articulación concreta de su sistema y ponen límites a su comprensión de la problemática de la enajenación. Rousseau comprende que la ley ha sido hecha para proteger la propiedad privada y que cualquier otra cosa en el orden de la "sociedad civil" —incluida la "libertad civil"— se basa en esto. Pero como, a pesar de todo, no puede superar el horizonte de esta sociedad civil idealizada, debe afirmar no sólo que la ley ha sido hecha en beneficio de la propiedad privada, sino también que la propiedad privada ha sido hecha en beneficio de la ley como su única garantía.[84] Así, el círculo se cierra irrevocablemente; no puede haber ninguna salida. Pueden solamente observarse aquellos aspectos de la enajenación que concuerdan con las premisas fundamentales del sistema de Rousseau. Puesto que se postula la propiedad privada como condición absoluta de la vida civilizada, sólo puede ponerse en duda su modo de distribución, y la compleja problemática de la enajenación no se puede comprender en sus *raíces,* sino sólo en algunas de sus *manifestaciones.* Respecto a la cuestión de cuáles de las múltiples manifestaciones de la enajenación identifica Rousseau, la respuesta debe buscarse en la *forma específica* de la propiedad privada que él idealiza.

Así, Rousseau denuncia, por ejemplo, la corrupción, la deshumanización y la enajenación implícitas en el culto del dinero y de la riqueza, pero solamente capta el lado *subjetivo* del problema. Insiste, bastante ingenuamente, en el hecho de que la riqueza que se produce es *"aparente* e *ilusoria*; es

mucho dinero y poco resultado".[85] Así, Rousseau no muestra ninguna comprensión real del inmenso *poder objetivo* del dinero en la "sociedad civil" del capitalismo en expansión. Su disensión frente a las manifestaciones enajenadas de este poder se limita a señalar los efectos subjetivos; efectos que Rousseau cree poder neutralizar o impedir por medio de la *educación moral* apasionadamente invocada por él. Lo mismo vale para su concepción del "contrato social". Rousseau señala repetidamente la importancia de ofrecer un *"cambio justo"*[86] y un *"cambio ventajoso"*[87] a las personas interesadas. El hecho de que las relaciones humanas, en una sociedad basada en la institución del "intercambio", no puedan concebirse como "equitativas" y "ventajosas" para todos, debe permanecer oculto para Rousseau. Al fin, lo que se considera "equitativo" es el mantenimiento de un sistema jerárquico, un "orden social" en el que "toda persona sea igual a su ocupación", en el que "los gobernantes gobiernan y los gobernados animan el celo de sus gobernantes meritorios mostrándoles, sin adulación ni temor, la importancia de su oficio y la severidad de su deber".[88]

A lo que se opone Rousseau no es al poder enajenante del dinero y de la propiedad en cuanto tales, sino a un modo particular de su realización en la forma de la *concentración* de la riqueza, y todo aquello que acompaña a la *movilidad social* producida por el dinamismo del capital que se expande y se concentra. Rechaza los *efectos*, pero da todo su apoyo, aunque inconscientemente, a sus *causas*. Como su discurso, dadas las premisas fundamentales de su sistema, se limita a la esfera de los efectos y de las manifestaciones, ha de ser necesariamente sentimental, retórico y, sobre todo, moralista. En un discurso de este tipo —que necesariamente prescinde de la investigación de las causas determinantes— sólo es posible oponerse a las diversas manifestaciones de la enajenación, que Rousseau percibe, en el nivel de los *postulados morales*: la aceptación del sistema de lo *"mío y lo tuyo"* junto a sus corolarios no deja ninguna alternativa. Y precisamente porque opera desde el punto de vista de la misma base material de la sociedad cuyas manifestaciones denuncia —el orden social de la propiedad privada y del "intercambio equitativo y ventajoso"—, los términos de su crítica social deben ser abstracta e intensamente moralizantes. La enajenación capitalista percibida por Rousseau en sus manifestaciones particulares —es decir, aquellas que son contrarias a la "condición media"— es considerada por él contingente, no necesaria, y supone que su discurso moral radical proporciona la opción no contingente, de manera que el pueblo, iluminado por su desenmascaramiento de todo lo que es en verdad "aparente e ilusorio", vuelva la espalda a los comportamientos artificiales y enajenados de la vida social.

Estas ilusiones moralistas del sistema de Rousseau, basadas en la idealización de un modo de vida que se considera apropiado a la "condición media", en oposición a la realidad de la producción capitalista que avanza dinámicamente y que es universalmente enajenante, son necesariamente

ilusiones. Puesto que si la investigación crítica se limita a imaginar alternativas frente a los efectos deshumanizantes de un sistema de producción dado, mientras deja sus premisas básicas inalteradas, no queda otra arma sino el llamamiento moralista —"educativo"— a los individuos. Tal llamamiento los invita directamente a oponerse a las tendencias denunciadas, a resistir la "corrupción", a abandonar el "cálculo", a mostrar "moderación", a resistir las tentaciones de la "riqueza ilusoria", a seguir el "curso natural", a limitar sus "deseos inútiles", a dejar de "perseguir la ganancia", a rehusarse a "venderse", etcétera. Si ellos *pueden* o no hacer todo esto, es otra cuestión; en todo caso *deberían* hacerlo. (Kant es más fiel al espíritu de la filosofía de Rousseau que cualquier otro cuando "resuelve" sus contradicciones afirmando con su abstracto pero vigoroso radicalismo moral que "deber implica poder".) Liberar la crítica de la enajenación de su carácter abstracto y gobernado por el "deber", comprender esta tendencia en su objetiva realidad ontológica y no simplemente en sus reflejos subjetivos sobre la psicología de los individuos, habría requerido un nuevo punto de vista social, libre del peso paralizante de las premisas básicas de Rousseau. Tal punto de vista sociohistórico radicalmente nuevo, sin embargo, era claramente inimaginable en tiempos de Rousseau.

Pero, prescindiendo de lo problemático de las soluciones de Rousseau, su modo de considerar las cosas anuncia dramáticamente el fin inevitable del "positivismo acrítico" que antes dominaba en general. Ayudado por su punto de vista cimentado en la "condición media", que se desintegra rápidamente en una época de transformaciones históricas generales, Rousseau ilumina poderosamente las diversas manifestaciones de la enajenación capitalista, provocando alarma sobre su extensión a todas las esferas de la vida humana, aunque no fuese capaz de identificar sus causas. Quienes vienen después de él no pueden ignorar o desdeñar su diagnóstico, aunque su tendencia sea frecuentemente muy distinta de la suya. Tanto por sus resultados en la comprensión de muchos aspectos de la problemática de la enajenación, como por la gran influencia de sus opiniones en los pensadores posteriores, la importancia histórica de Rousseau nunca se podrá subrayar suficientemente.

No hay espacio aquí para seguir en detalle la historia intelectual del concepto de enajenación después de Rousseau.[89] Debemos limitarnos a un rapidísimo examen de las fases principales del desarrollo que condujo a Marx.

La sucesión histórica de estas fases puede describirse así:

1. La formulación de una crítica de la enajenación dentro del cuadro de postulados morales generales (de Rousseau a Schiller).

2. La afirmación de una superación necesaria de la enajenación capitalista concebida especulativamente (*Aufhebung* = "una segunda enajenación de la existencia humana = una enajenación de la existencia enajenada", o sea, una superación simplemente imaginaria de la enajenación), mientras

se mantiene una posición acrítica con respecto a las bases materiales reales de la sociedad (Hegel).

3. La afirmación de la superación histórica del capitalismo por el socialismo manifestada en forma de postulados morales mezclados con elementos de una valoración crítica realista de las contradicciones específicas del orden social constituido (los socialistas utópicos).

La consideración moralista de los efectos deshumanizantes de la enajenación inaugurado por Rousseau perdura, en conjunto, durante todo el siglo XVIII. La idea rousseauniana de la "educación moral" es retomada por Kant y conducida con gran coherencia a su conclusión lógica y a su punto de generalización más elevado. Hacia fines del siglo, sin embargo, al agudizarse las contradicciones sociales (fenómeno que está ligado al irresistible avance de la "racionalidad" capitalista) se revela el carácter problemático de un llamamiento directo a la "voz de la conciencia" sostenido por aquellos que proponían la "educación moral". Los esfuerzos de Schiller por formular sus principios de una "educación estética" —que supuestamente sería, frente a la creciente enajenación, un dique más eficaz que un llamamiento moral directo— reflejan esta nueva situación, con su crisis humana cada vez mayor (volveremos a discutir la idea schilleriana de una "educación estética" en el capítulo X).

Hegel representa una concepción cualitativamente diferente, en tanto que muestra una profunda capacidad de intuir las leyes fundamentales de la sociedad capitalista."[90] Trataremos de la filosofía de Hegel y de su relación con los resultados conseguidos por Marx en diversos contextos. Aquí nos limitaremos a ocuparnos brevemente de la paradoja central de la concepción hegeliana: aquélla por la cual, mientras una comprensión de la *necesidad* de una superación de los procesos capitalistas ocupa el primer plano del pensamiento de Hegel, Marx encuentra con plena razón, no hace falta decirlo, que es absolutamente preciso condenar su "positivismo acrítico". La crítica moralista de la enajenación es plenamente superada por Hegel. Éste se aproxima al problema de una superación de la enajenación no en términos de *"deber" moral*, sino en términos de *necesidad interna*. En otras palabras, la idea de una *Aufhebung* de la enajenación deja de ser un postulado moral y se considera como una necesidad inherente al proceso dialéctico en cuanto tal. (En conformidad con esta característica de la filosofía de Hegel, encontramos que su concepción de la igualdad tiene como centro de referencia el reino del "es", no el del moral-legal "deber ser". Su *"democraticidad epistemológica"* —o sea, su afirmación según la cual todos los hombres son *realmente* capaces de alcanzar el verdadero saber, suponiendo que se aproximen a la tarea en los términos de las categorías de la dialéctica hegeliana— es un elemento constitutivo fundamental de su concepción de la filosofía, esencialmente histórica. No debemos asombrarnos, por lo tanto, de que más tarde el radicalmente ahistórico Kierkegaard denuncie, con aristocrático desprecio, este

"ómnibus" de una comprensión filosófica de los procesos históricos.) Sin embargo, puesto que Hegel transforma las mismas contradicciones socioeconómicas en "entidad de pensamiento", la *Aufhebung* necesaria de las contradicciones que se manifiestan en el proceso dialéctico no es, en último análisis, sino una superación simplemente *conceptual* ("abstracta, lógica, especulativa") de estas contradicciones, que deja la realidad de la enajenación capitalista completamente inalterada. Éste es el motivo por el que Marx debe hablar del "positivismo acrítico" de Hegel. El punto de vista de Hegel sigue siendo siempre un punto de vista burgués. Pero está lejos de ser un punto de vista no problemático. Al contrario, la filosofía de Hegel muestra en su conjunto de la manera más clara el carácter extremadamente problemático del mundo al que el mismo filósofo pertenece. Las contradicciones de ese mundo se traslucen a través de sus categorías, no obstante su carácter "abstracto, lógico, especulativo", y el mensaje de la *necesidad* de una superación se opone a los términos *ilusorios* en los que se concibe tal superación por el mismo Hegel. En este sentido, su filosofía tomada en su conjunto, es un vital paso adelante en la dirección de una verdadera comprensión de las raíces de la enajenación capitalista.

En los escritos de los socialistas utópicos hay un intento por cambiar el punto de vista social de la crítica. Con la clase trabajadora, una nueva fuerza social aparece en el horizonte, y los socialistas utópicos, como críticos de la enajenación capitalista, intentan hacer una nueva valoración de las relaciones de fuerza, partiendo de un punto de vista que les permita tomar en consideración la existencia de esta nueva fuerza social. Y, sin embargo, su enfoque, en conjunto, permanece *objetivamente* dentro de los límites del horizonte burgués, aun cuando, naturalmente, los representantes del socialismo utópico nieguen *subjetivamente* algunas características esenciales del capitalismo. Pueden proyectar una superación del orden constituido por la sociedad mediante un sistema socialista de relaciones, sólo bajo la forma de un modelo en gran parte imaginario, o como un postulado moral, más que como una necesidad ontológica inherente a las contradicciones de la estructura existente en la sociedad (es bastante característico que las utopías educativas, orientadas hacia el "trabajador", formen una parte esencial de la concepción de los socialistas utópicos). Lo que da enorme valor a su trabajo es que su crítica va dirigida contra factores materiales de la vida social claramente identificables. Aun cuando no tuvieran una valoración *global* de las estructuras sociales constituidas, su crítica de algunos fenómenos sociales de importancia vital —desde una crítica del Estado moderno hasta el análisis de la producción de mercancías y del papel del dinero— contribuye muchísimo a una orientación radicalmente nueva de la crítica de la enajenación. Esta crítica, sin embargo, sigue siendo *parcial* (particular). Aunque está orientada hacia el "trabajador", la posición social del proletario aparece solamente como una inmediatez sociológica dada directamente y como una simple negación. Así, la crítica utópica de la enajena-

ción capitalista sigue estando —por más paradójico que pueda parecer— dentro de la órbita de la particularidad capitalista que ella niega desde un punto de vista parcial (particular). A causa de la inevitable parcialidad (particularidad) del punto de vista crítico, el elemento del "deber-ser" asume nuevamente la función de construir "totalidades", bien sea negativamente —esto es, produciendo el objeto total de la crítica en ausencia de una adecuada comprensión de las estructuras del capitalismo—, bien sea positivamente, procurando contraejemplos utópicos a las denuncias negativas.

Y en estas condiciones llegamos a Marx. Pues la característica central de la teoría de Marx sobre la enajenación es la afirmación de la superación históricamente necesaria del capitalismo por parte del socialismo, liberada de todos los abstractos postulados morales que podemos encontrar en los escritos de sus predecesores inmediatos. El fundamento de su afirmación no es simplemente el haberse dado cuenta de los insoportables efectos deshumanizantes de la enajenación —por más que, naturalmente, desde un punto de vista subjetivo, esto representase una parte muy importante en la formación del pensamiento de Marx—, sino la profunda comprensión del fundamento ontológico objetivo de los procesos, que había permanecido oculto a sus predecesores. El "secreto" de esta elaboración de la teoría de Marx sobre la enajenación fue revelado por él mismo cuando escribió en los *Grundrisse*:

> *in fact* este proceso de la *objetivación* se presenta como proceso de *enajenación* desde el *punto de vista del trabajo,* o de la *apropiación* del trabajo ajeno desde el *punto de vista del capital.*[91]

Las causas fundamentales de la enajenación capitalista, por lo tanto, tenían que permanecer ocultas para todos aquellos que se colocaban —consciente o inconscientemente, ello no importa— en "el punto de vista del capital".

Un cambio radical del punto de vista de la crítica social era la condición necesaria a este respecto. Tal cambio implicaba la adopción crítica del punto de vista del trabajo, desde el cual el proceso capitalista de *objetivación* podía aparecer como un proceso de *enajenación* (en los escritos de los pensadores que precedieron a Marx, por el contrario, "objetivación" y "enajenación" se confundían irremediablemente).

Pero es de importancia esencial señalar que esta adopción del punto de vista del trabajo debía ser crítica. En efecto, una simple identificación acrítica con el punto de vista del trabajo —que sólo viese la enajenación, ignorando tanto la *objetivación* que ésta implica, como el hecho de que esta forma de *enajenación-objetivación* es una fase *necesaria* en el desarrollo histórico de las condiciones ontológicas objetivas del trabajo— habría significado irremediablemente *subjetividad* y *parcialidad.*

La *universalidad* de la visión de Marx resultó posible porque logró, partiendo del punto de vista del trabajo asumido críticamente, identificar la problemática de la enajenación en su compleja totalidad ontológica, caracterizada por los términos "objetivación", "enajenación" y "apropiación". Esta adopción crítica del punto de vista del trabajo significaba concebir al proletariado no simplemente como una fuerza sociológica diametralmente opuesta al punto de vista del capital —lo que sería permanecer en la órbita del segundo—, sino como una fuerza histórica *autotrascendente,* que no puede dejar de superar la *enajenación* (o sea, la *forma* históricamente dada de *objetivación*) en el curso de la realización de sus fines inmediatos, fines que coinciden con la "reapropiación de la esencia humana".

Así, la novedad histórica de la teoría de Marx sobre la enajenación con respecto a las concepciones de sus predecesores, puede resumirse, a título anticipado, de la siguiente forma:

1. Los términos de referencia de su teoría no son las categorías del *Sollen* (deber), sino las de la *necesidad* ("es") inherentes a los fundamentos ontológicos objetivos de la vida humana.

2. Su punto de vista no es el de una *parcialidad utópica* cualquiera, sino la *universalidad* del punto de vista del trabajo, asumido críticamente.

3. El cuadro de su crítica no es una "totalidad especulativa" (hegeliana) abstracta, sino la *totalidad concreta* de la sociedad que se desarrolla dinámicamente, vista desde la base material del proletariado como fuerza histórica ("universal") que debe necesariamente autotrascenderse.

II. GÉNESIS DE LA TEORÍA DE MARX SOBRE LA ENAJENACIÓN

1. LA TESIS DOCTORAL DE MARX Y SU CRÍTICA DEL ESTADO MODERNO

Ya en su tesis de doctorado, Marx enfrentó teóricamente algunos problemas de la enajenación, si bien en forma bastante peculiar: analizando la filosofía epicúrea como expresión de una época histórica que se distingue por el predominio de "la vida privada" (*Privatisierung des Lebens*) sobre la "pública". La "individualidad aislada" (*die isolierte Individualität*) es representativa de esa época histórica y la filosofía se caracteriza por el símil de la "mariposa nocturna" que busca la "lámpara de lo privado" (*das Lampenlicht des Privaten*) después del ocaso universal. Estas épocas, que se distinguen también por una particular intensidad de la "escisión hostil entre la filosofía y el mundo" (*feindliche Diremption der Philosophie mit der Welt*), son, sin embargo, "titánicas" (*Titanenartig*), en la medida en que la división en el interior de la estructura de la época histórica dada es tremenda ("riesenhaft ist der Zwiespalt"). Desde este punto de vista, Lucrecio, el poeta epicúreo, debe ser considerado, según Marx, el verdadero poeta heroico de Roma, un poeta que

> canta la sustancia del espíritu romano; en vez de las serenas, potentes, totales figuras de Homero, tenemos aquí héroes sólidos, impenetrables, armados, a los que faltan todas las demás cualidades; *la guerra de todos contra todos* (*bellum omnium contra omnes*), la rígida forma de ser para sí mismo, una naturaleza desdivinizada y un dios fuera del mundo.[1]

Como podemos ver, el planteamiento de Marx sirve para poner de relieve un principio —*bellum omnium contra omnes*— que tiene una relación esencial con la enajenación. Más tarde, al referirse a la filosofía de Hobbes, Marx se refiere al mismo principio, y se opone a las concepciones románticas y mistificadoras de sus contemporáneos, los "verdaderos socialistas":

> El verdadero socialista parte de la idea de que hay que poner fin al conflicto entre la vida y la dicha. Y para poder demostrar esta tesis, recurre a la naturaleza y da por supuesto que en ella no existe tal conflicto, de donde concluye que, puesto que el hombre es también un cuerpo natural y posee las propiedades generales de los cuerpos, tampoco para él tiene razón de ser este conflicto. Con mucha mayor razón pudo Hobbes demostrar a partir de la naturaleza su *bellum omnium contra omnes.* Y Hegel,

en cuya construcción se basa nuestro verdadero socialista, ver en la naturaleza la disensión, el periodo caótico de la idea absoluta y llamar incluso al animal el miedo concreto de Dios.[2]

El carácter *contradictorio* del mundo ocupa ya el centro de la atención de Marx cuando examina la filosofía epicúrea. Señala que Epicuro está principalmente interesado en el problema de la contradicción, que determina la naturaleza del átomo como internamente contradictoria. Y así es como el concepto de enajenación aparece en la filosofía de Marx, evidenciando la contradicción que se da en la "existencia enajenada de su esencia": "A través de las cualidades el átomo adquiere una existencia que se opone a su concepto, es puesto como *ser alienado, diferente de su esencia.*"[3] Y de nuevo:

> *Primeramente,* Epicuro convierte la contradicción entre la materia y la forma en el carácter de la naturaleza fenoménica, la que deviene así la contrafigura de lo esencial, del átomo. Esto sucede en cuanto el tiempo se opone al espacio, y la forma activa del fenómeno a la forma positiva. *En segundo lugar,* sólo en Epicuro el fenómeno es concebido como fenómeno, es decir, como una alienación de la esencia, la que se afirma como tal alienación en su realidad.[4]

Marx subraya también que esta "exteriorización" y "enajenación" son una *Verselbständigung,* esto es, un modo de existencia independiente, autónomo, y que el "principio absoluto" del atomismo de Epicuro —esta "ciencia natural de la autoconciencia"— es la "individualidad abstracta".[5]

El siguiente paso de Marx hacia una formulación más concreta de la problemática de la enajenación estuvo estrechamente conectado con sus investigaciones sobre la naturaleza del *Estado moderno.* La tendencia histórica descrita anteriormente por Marx en su forma genérica con los términos "individualidad aislada" e "individualidad abstracta" aparece ahora no en su negatividad sino como una fuerza positiva (positiva como sinónimo de "real" y "necesaria", y no como predicado de aprobación moral). Se dice que esta tendencia histórica ha dado origen al Estado moderno, "centrado en sí mismo", en contraste con la ciudad-Estado en la que la "individualidad aislada" es un fenómeno desconocido. Este Estado moderno, cuyo "centro de gravedad" fue descubierto por los filósofos modernos "dentro del Estado mismo", es así la condición natural de esta "individualidad aislada".

Considerado desde el punto de vista de este Estado moderno "centrado en sí mismo", el principio del *bellum omnium contra omnes* puede ser formulado como si poseyese la fuerza elemental, la validez eterna y la universalidad de las leyes de la naturaleza. Es significativo que en el estudio que hace Marx de la ley "copernicana" del Estado moderno el nombre de Hobbes aparezca de nuevo junto a los de aquellos filósofos que contribuyeron de

modo significativo a la elaboración de la problemática de la enajenación:

> Contemporáneamente o casi a la época del gran descubrimiento de Copérnico sobre el verdadero sistema solar, fue descubierta la ley de gravedad del Estado, se encontró en él mismo su centro de gravedad; y apenas diversos gobiernos europeos intentaron con la primera superficialidad de la práctica adaptar este resultado al sistema de equilibrio de los Estados, comenzaron primero Maquiavelo y Campanella, luego Hobbes, Spinoza, Ugo Grozio, llegando hasta Rousseau, Fichte, Hegel, a considerar al Estado con ojos humanos y a desarrollar sus leyes partiendo de la razón y la experiencia, no de la teología, así como Copérnico no se dejó influir por el hecho de que Josué hubiese ordenado al sol detenerse en Gabaón y a la luna detenerse en el valle de Aialón.[6]

En este periodo de su desarrollo, la atención de Marx se centró principalmente en los problemas del Estado. Su primera evaluación de la naturaleza y funciones de la religión se presenta en relación directa con esta problemática. Al criticar a quienes sostenían la opinión según la cual la caída de las antiguas religiones causó la decadencia de los Estados de Grecia y Roma, Marx subraya que, por el contrario, fue la caída de estos Estados lo que provocó la disolución de sus respectivas religiones.[7] Esta manera de evaluar la religión cuenta, naturalmente, con predecesores, pero alcanza su punto culminante en la teoría de Marx sobre la enajenación. En la época en que escribió el artículo que acabamos de citar, la esfera de referencia de Marx se limitaba aún a la política; no obstante, su radical inversión de las concepciones de sus adversarios —que él llama "la historia de cabeza"—[8] es un importante paso hacia una concepción materialista global de la compleja totalidad de la enajenación capitalista.

La obra más importante de Marx para la comprensión del desarrollo de la teoría de Marx sobre la enajenación, hasta el otoño de 1843, es "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel". Más adelante veremos en forma detallada la crítica de Marx a la concepción hegeliana de la enajenación. En este punto, sin embargo, es necesario citar un pasaje muy importante de esta obra para mostrar algunos rasgos característicos de esta fase de desarrollo intelectual de Marx. Dice:

> La clase actual de la sociedad presenta su diferencia de la antigua clase de la sociedad civil sólo por el hecho de que no es, como antaño, algo común, una colectividad conteniendo al individuo, sino que es, por una parte, contingencia, y por otra, trabajo, etc., del individuo, manténgase éste o no en su clase; es una *clase* que a su vez no es más que una determinación *externa* del individuo, pues no es inherente al trabajo del individuo y no se relaciona tampoco a él como una comunidad objetiva organizada de acuerdo a leyes fijas y teniendo relaciones fijas con él. [. . .]

El principio de la clase civil o de la sociedad civil es el *goce* y la *capacidad de gozar*. En su significación política, el miembro de la sociedad civil se desprende de su clase, de su posición privada real; es allí solamente donde vale a título de *hombre*, o que aparece su determinación como miembro del Estado, como ser social, como su determinación *humana*. Pues todas sus otras determinaciones en la sociedad civil, *aparecen* como *inesenciales* al hombre, al individuo, como determinaciones *externas*, que son, es cierto, necesarias a su existencia en general, es decir en tanto que vínculo con el conjunto, vínculo del cual puede desembarazarse luego. [La sociedad civil actual es el principio realizado del *individualismo*; la existencia individual es el objetivo final: actividad, trabajo, contenido, etcétera, no son *más* que medios.][9] [. . .] *El hombre real* es el *hombre privado* de la constitución actual del Estado. [. . .] No solamente la *clase* está basada en la *separación* de la sociedad como ley general; además separa al hombre de su ser general; hace de él un animal que directamente coincide con su determinabilidad. El medievo es la *historia animal* de la humanidad, su zoología.

La época actual, la *civilización*, comete la falta contraria. El ser *concreto* del hombre lo separa de él, como un ser puramente *externo*, material.[10]

Como podemos ver, muchos elementos de la teoría de la enajenación de Marx, desarrollados en forma sistemática en los *Manuscritos de 1844*, están ya presentes en el texto "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel". Aunque Marx no usa en este pasaje los términos de *Entfremdung, Entäusserung* y *Veräusserung*, su insistencia en la "separación de la sociedad" (*Trennung der Sozietät*) y sobre la "determinación solamente exterior del individuo" (*äusserliche Bestimmumg des Individuums*), con su referencia directa a la "separación del hombre de su ser objetivo" (*Sie trennt das gegenständliche Wesen des Menschen von ihm*) en la época de la "civilización" —o sea, en la moderna sociedad capitalista— lo acerca al concepto básico de su análisis posterior.

Por otra parte, podemos observar en nuestra cita una referencia a la mera *"exterioridad del trabajo"* respecto al individuo ("actividad, trabajo contenido, etcétera, son *solamente* medios", etcétera): idea que unos diez meses más tarde ocupará un puesto central en la teoría de Marx sobre la enajenación. Aquí, sin embargo, este fenómeno se considera fundamentalmente desde un punto de vista legal-institucional. En consecuencia, el capitalismo está definido como "el principio realizado del individualismo" (*das durgeführte Prinzip des Individualismus*), mientras que en la posterior concepción de Marx este "principio del individualismo" será colocado en su adecuada perspectiva: como una manifestación *determinada* por la *enajenación del trabajo*, como uno de los principales aspectos de la autoenajenación del trabajo.

2. LA CUESTIÓN JUDÍA Y EL PROBLEMA DE LA EMANCIPACIÓN ALEMANA

Durante el otoño de 1843 se produjeron algunos cambios en la orientación de Marx. Por aquella época, ya residía en París, rodeado de un ambiente intelectual más estimulante, que lo ayudó a obtener las más radicales conclusiones de su análisis de la sociedad contemporánea. Marx estaba en condiciones de valorar el anacronismo social y político de Alemania desde una base *real* de crítica (esto es, podía percibir las contradicciones de su país desde la perspectiva de la situación real de un Estado europeo históricamente más avanzado) y no simplemente desde el punto de vista de un *idealismo* bastante *abstracto* que caracterizaba la crítica filosófica alemana, incluyendo, hasta cierto punto, al mismo Marx anterior.

Las generalizaciones filosóficas exigen siempre una cierta *distancia* (la actitud objetiva de un "extraño") en el filósofo con respecto a la situación concreta sobre la que basa sus generalizaciones. Evidentemente esto ha sucedido en la historia de la filosofía desde Sócrates a Giordano Bruno, quienes por ser extraños radicales tuvieron que morir. Pero incluso más tarde, los "marginados" representaron un papel de extraordinaria importancia en el desarrollo de la filosofía: los escoceses respecto a Inglaterra, mucho más avanzada desde el punto de vista económico; los filósofos de la atrasada Nápoles (desde Vico a Benedetto Croce) en relación con la Italia septentrional, capitalistamente más desarrollada; y ejemplos similares pueden encontrarse también en otros países. Un gran número de filósofos pertenece a esta categoría de extraños, desde Rousseau y Kierkegaard hasta Wittgenstein y Lukács en nuestro siglo.

En este contexto es preciso asignar un lugar especial a los filósofos judíos. A causa de la posición que les ha sido impuesta, la de ser proscritos sociales, pudieron asumir una actitud intelectual *par excellence* que, desde Spinoza a Marx, les permitió realizar algunas de las síntesis filosóficas más importantes de la historia. (Esta característica resulta aún más notable si se confronta el significado de estos resultados teóricos con los productos artísticos de pintores, músicos, escultores y escritores judíos. El punto de vista del extraño, que era una ventaja para los trabajos teóricos, se convertía en obstáculo en las artes, a causa del carácter esencialmente *nacional* de estas últimas. Un obstáculo que —salvo rarísimas excepciones, como los muy peculiares poemas intelectual-irónicos de Heine— se resuelve en obras bastante desarraigadas que carecen de cualidades representativas y por ello son confinadas generalmente a un rango secundario entre los resultados del arte. En el siglo XX, naturalmente, la situación cambia de modo notable. En parte debido a una integración nacional mucho mayor —aunque nunca completa— de las diversas comunidades hebreas, llevada a cabo en esta época gracias a la realización general de la tendencia social descrita por Marx como la "reabsorción del cristianismo en el judaísmo".[11] Más importante, sin embargo, es el hecho de que paralelamente al avance de este pro-

ceso de "reabsorción", o sea, paralelamente al triunfo de la enajenación capitalista en todas las esferas de la vida, el arte asume un carácter más abstracto y "cosmopolita" de lo que nunca tuvo antes, y la experiencia del "desarraigo" se convierte en un tema que invade todo el arte moderno. Así, paradójicamente, el antiguo obstáculo se transforma en una ventaja, y vemos aparecer en la primera línea de la literatura mundial algunos grandes escritores judíos, desde Proust hasta Kafka.)

La posición de "extraños", asumida por los grandes filósofos judíos, estaba doblemente acentuada. En primer lugar se encontraban necesariamente en oposición con sus comunidades nacionales, discriminatorias y particularistas, que rechazaban la idea de una emancipación de los judíos (por ejemplo, "el judío alemán se enfrenta, en efecto, con la carencia de emancipación política en general y con la acusada cristianidad del Estado").[12] Pero, en segundo lugar, debían también emanciparse del judaísmo para no paralizarse al quedar inmersos en esas mismas contradicciones, aunque en un nivel diferente, o sea, tenían que escapar de las posiciones particulares y provincianas de las comunidades judías, que se distinguían sólo en aspectos aislados, pero no en la sustancia, del objeto de su primera oposición. Pudieron alcanzar la capacidad de comprehensión y el grado de universalidad que caracterizan a los sistemas de Spinoza y Marx sólo aquellos filósofos judíos que fueron capaces de captar el problema de la emancipación judía, en su paradójico dualismo, como indisolublemente vinculado al desarrollo histórico de la humanidad. Muchos otros, en cambio, desde Moses Hess hasta Martin Buber, a causa del carácter particularista de sus perspectivas —o, en otras palabras, por su incapacidad para emanciparse de la "limitación judaica"— formularon sus puntos de vista en términos de utopías provincianas de segundo orden.

Es muy significativo que un giro decisivo en el desarrollo intelectual de Marx, en el otoño de 1843, coincidiera con una *toma de conciencia* filosófica con respecto al judaísmo. Sus artículos "Sobre la cuestión judía",[13] escritos entre los últimos meses de 1843 y enero de 1844, critican agudamente no sólo el atraso y el anacronismo político alemanes que se oponían a la emancipación judía, sino también, al propio tiempo, la estructura de la sociedad capitalista en general, lo mismo que el papel del judaísmo en el desarrollo capitalista.

Marx analizó la estructura de la moderna sociedad burguesa en relación con el judaísmo, tanto en el plano social como en el político, en términos inimaginables si hubiera debido basarse sólo en su conocimiento de la situación alemana, en nada típica. Durante los últimos meses de 1842, Marx había estudiado ya los escritos de los socialistas utópicos franceses, como Fourier, Étienne Cabet, Pierre Leroux y Victor Considérant. En París, sin embargo, tuvo oportunidad de observar de cerca la situación social y política francesa y en cierto grado incluso intervino personalmente en ella. Fue presentado a los dirigentes de la oposición democrática y socialista, y fre-

cuentó a menudo las reuniones de las sociedades secretas de trabajadores. Además, estudió intensamente la revolución francesa de 1789, porque quería escribir una historia de la Convención. Todo esto le permitió conocer muy bien los aspectos más importantes de la situación francesa, que trataba de integrar, junto a su conocimiento y experiencia de Alemania, en una concepción histórica general. El contraste que Marx delineó, desde el punto de vista de un "extranjero", un "extraño", entre la situación alemana y la sociedad francesa —teniendo como fondo el desarrollo histórico moderno en su conjunto— resultó fructífero no sólo por haber enfrentado de modo realista la cuestión judía, sino también, en general, por la elaboración de su bien conocido método histórico.

Sólo en este contexto, el concepto de *enajenación* —un concepto eminentemente histórico, como hemos visto— podía tener un lugar central en el pensamiento de Marx, como punto de convergencia de los múltiples problemas socioeconómicos y políticos, y sólo la noción de enajenación podía asumir tal papel dentro de su cuadro conceptual. (Volveremos a un análisis más detallado de la estructura conceptual de la teoría de Marx sobre la enajenación en el capítulo siguiente.)

En sus artículos "Sobre la cuestión judía", el punto de partida de Marx es nuevamente el principio del *bellum omnium contra omnes,* tal como éste se realiza en la sociedad burguesa (*bürgerliche Gesselschaft*), que divide al hombre en ciudadano público e individuo privado y lo separa de su "ser genérico" (*Gemeinwesen*), de sí mismo y de los otros hombres. Pero luego Marx extiende estas consideraciones a casi todos los aspectos de esta extraordinariamente compleja *bürgerliche Gesellschaft*: desde las interconexiones entre religión y Estado —entre las que encuentra un común denominador precisamente en una recíproca referencia a la enajenación— hasta las relaciones económicas, políticas y familiares que se manifiestan, sin excepciones, en alguna forma de enajenación.

Marx emplea una gran variedad de términos para designar los diversos aspectos de la sociedad burguesa enajenada, como *Trennung* (separación), *Spaltung* (ruptura, escisión), *Absonderung* (separación, aislamiento), *verderben* (perderse y enajenarse), *sich isolieren und auf sich zurackziehen* (aislarse y replegarse en uno mismo), *ausserlich machen* (exteriorizar, volver exterior), *alle Gattungsbände des Menschen zerreissen* (destruir o desintegrar todos los vínculos del hombre con su especie), *die Menschenwelt in eine Welt atomistischer Individuen auflösen* (disolver el mundo de los hombres en un mundo de individuos atomísticos), y así sucesivamente. Todos estos términos se discuten en contextos específicos que establecen sus estrechas conexiones con *Entäusserung, Entfremdung* y *Veräusserung.*[14]

Otro importante estudio de este periodo del desarrollo intelectual de Marx, escrito en la misma época que los artículos "Sobre la cuestión judía", es el titulado "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel.

Introducción".[15] En esta obra, la primera tarea de la filosofía se define como la crítica radical de las formas y manifestaciones "profanas" de la enajenación, en contraste con las opiniones de los contemporáneos de Marx —incluido Feuerbach— que limitaban su atención a la crítica de la enajenación religiosa. Marx insiste con gran pasión en que la filosofía debe transformarse según este espíritu:

> La *misión de la historia* consiste, pues, una vez que ha desaparecido el *más allá de la verdad,* en averiguar la *verdad del más acá.* Y, en primer término, la *misión de la filosofía,* que se halla al servicio de la historia, consiste, una vez que se ha desenmascarado la *forma de santidad* de la autoenajenación humana, en *desenmascarar la autoenajenación en sus formas no santas.* La crítica del cielo se convierte con ello en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho, la crítica de la teología* en la *crítica de la política.*[16]

No es posible dejar de percibir en esta obra la actitud del "extraño", en relación a la situación alemana. Marx subraya que oponerse y negar simplemente las circunstancias políticas alemanas sería sólo un anacronismo a causa de la enorme distancia que separa a Alemania de las naciones europeas avanzadas.

> Si quisiéramos atenernos al *status quo* alemán, aunque sólo fuera del único modo adecuado, es decir, de un modo negativo, el resultado seguiría siendo un *anacronismo.* La misma negación de nuestro presente político se halla ya cubierta de polvo en el desván de los trastos viejos de los pueblos modernos. Aunque neguemos las coletas empolvadas, seguiremos conservando las coletas sin empolvar. Aunque neguemos el estado de cosas existentes en la Alemania de 1843, apenas nos situaremos, según la cronología francesa, en 1789, y menos aún en el punto focal del tiempo presente.[17]

El contraste entre el anacronismo alemán y los pueblos históricamente "modernos" de Europa tiende, en la concepción de Marx, a una solución que, respecto a Alemania, es más un "imperativo categórico" que una realidad: el *proletariado* que debe aún desarrollarse más allá del Rhin.[18]

En completa conformidad con la línea de pensamiento propia de los artículos "Sobre la cuestión judía" —en los que ponía de relieve, como hemos visto, que la completa emancipación del judaísmo es inconcebible sin la emancipación universal del género humano respecto de la autoenajenación— Marx subraya repetidamente que "La emancipación del alemán es la emancipación del hombre".[19] Además puntualiza:

> El sueño utópico, para Alemania, no es la revolución *radical,* no es la emancipación *humana general,* sino, por el contrario, la revolución *par-*

cial, la revolución *meramente política,* la revolución que deja en pie los pilares del edificio[20]

y que "en Alemania la emancipación universal es la *conditio sine qua non* de toda emancipación *parcial*".[21] Lo mismo se aplica a la *cuestión judía*: ningún grado de emancipación *política* se puede considerar una respuesta válida cuando está en juego "la limitación judaica de la sociedad".

La importancia de estas intuiciones es enorme, no sólo desde el punto de vista metodológico —en cuanto ofrecen una clave para comprender el utopismo como la conversión inflada de la *parcialidad* (particularidad) en *pseudouniversalidad*— sino también desde el punto de vista práctico. Marx comprende claramente que la superación práctica de la enajenación es inconcebible en términos solamente políticos pues la política es sólo un aspecto *parcial* (particular) de la totalidad de los procesos sociales aun cuando pueda ser de importancia central en situaciones históricas específicas (por ejemplo Francia a finales del siglo XVIII).

Pero también son evidentes las limitaciones de estos artículos. La oposición entre "parcialidad" ("particularidad") y "universalidad" se comprende en su generalidad más bien abstracta y solamente uno de sus aspectos se concreta, negativamente, en el rechazo de Marx acerca de la posibilidad de que la "parcialidad *política*" realice la superación de la enajenación. Su contraparte positiva queda sin precisar como un *postulado* general de *"universalidad"* y asume así el carácter de un *Sollen* (deber ser). La identificación de la "universalidad" con la esfera ontológicamente fundamental de la *economía* es un resultado más tardío en el pensamiento de Marx. En este época sus referencias a la economía política son todavía bastante vagas y genéricas. Aun cuando ve intuitivamente que "La relación entre la industria, el mundo de la riqueza en general, y el mundo político es un problema fundamental de la época moderna",[22] su evaluación de las contradicciones específicas del capitalismo es todavía bastante poco realista:

Mientras —escribe— en Francia e Inglaterra el problema se plantea así: *economía política* o *imperio de la sociedad sobre la riqueza,* en Alemania los términos del problema son otros: *economía nacional* o *imperio de la propiedad privada sobre la nacionalidad.* En Francia e Inglaterra se trata, por lo tanto, de abolir el monopolio, que ha llegado hasta sus últimas consecuencias; de lo que se trata, en Alemania, es de llevar hasta sus últimas consecuencias el monopolio.[23]

No sorprende, por tanto, que el "deber ser" —en ausencia de una demostración concreta de las tendencias y las contradicciones económicas fundamentales que llevan objetivamente a la necesaria superación de la enajenación— represente un papel tan importante en el pensamiento de Marx en esta etapa de su desarrollo. En 1843 Marx se ve obligado todavía a con-

cluir que la crítica de la religión desemboca "en el *imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones* en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable",[24] y su primer juicio sobre el papel del proletariado está totalmente de acuerdo con esta concepción. En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* sin embargo, Marx da un paso decisivo, al superar radicalmente la "parcialidad política" de su propia orientación y los límites de una estructura conceptual que caracterizó su desarrollo en su fase de "democratismo revolucionario".

3. EL ENCUENTRO DE MARX CON LA ECONOMÍA POLÍTICA

Los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* son evidentemente la obra de un genio; considerando la monumentalidad de esta síntesis y la profundidad de sus intuiciones, es casi increíble que haya sido escrita por un joven de 26 años. Puede parecer que exista una contradicción entre reconocer "la obra de un genio" y el principio marxista según el cual los grandes hombres, como las grandes ideas, nacen en la historia "cuando los tiempos están maduros para ello". De hecho, el "genio del doctor Marx" fue notado por Moses Hess y otros muchos antes de la publicación de cualquiera de sus grandes obras.

Sin embargo, no nos contradecimos en lo más mínimo. Al contrario, la evolución de Marx confirma el principio general del marxismo. Porque el "genio" no es sino una potencialidad abstracta antes de articularse en relación a algún *contenido* específico en respuesta a las exigencias objetivas de una situación histórica dada. En sentido abstracto —como "inteligencia extraordinaria", etcétera— el "genio" está siempre "rondando", pero es desperdiciado, no realizado o malgastado en actividades y productos que no dejan señal alguna. El "genio" irrealizado del doctor Marx, que hipnotizó a Moses Hess, es una simple curiosidad histórica si se lo compara con su plena realización en las grandiosas obras de Marx que no sólo no impresionaron mínimamente al mismo Moses Hess, sino que sólo consiguieron provocar su hostilidad de persona de ideas limitadas.

En la concreta realización de la potencialidad del genio de Marx, su comprensión del concepto de "autoenajenación del trabajo" representó el elemento crucial, el "punto de Arquímedes" de su gran síntesis. La elaboración de este concepto en su compleja comprensividad marxista —como punto filosófico de síntesis del dinamismo del desarrollo humano— era simplemente inconcebible antes de cierta época, es decir, antes de la relativa maduración de las contradicciones sociales reflejadas en él. Llegar a éste exigía también el perfeccionamiento de los medios y de los instrumentos intelectuales —en primer lugar, a través de la elaboración de las categorías de la dialéctica— que eran necesarios para una adecuada comprensión filosófica de las mistificadoras manifestaciones de la enajenación, así como también, naturalmente, el poder intelectual de un hombre que pudiese vol-

ver estos instrumentos a su uso justo. Y por último, pero no menos importante, la aparición de este "concepto arquimediano" presuponía también la intensa pasión moral y el carácter férreo de alguien preparado para anunciar una "guerra"[25] a las "relaciones en las que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable": alguien que pudiese ver su realización ***personal***, la realización de sus objetivos intelectuales, en la "realización a través de la negación" de la filosofía en el curso de esta guerra. La presencia simultánea de todos estos presupuestos y condiciones era verdaderamente necesaria para la elaboración marxista del concepto de "autoenajenación del trabajo", en una época en que las condiciones estaban "maduras para ello".

Es bien sabido que Marx comenzó a estudiar los clásicos de la economía política a finales de 1843; cabe señalar, sin embargo, que éstos sólo sirvieron para dar, tanto en "Sobre la cuestión judía" como "En torno a la crítica de la filosofía del derecho, de Hegel", un fondo todavía carente de precisión a desarrollos primordialmente *políticos*, de acuerdo con la enunciación programática según la cual la crítica de la religión y la teología debía ser transformada en la crítica del derecho y la política.

Para que se realizara la transformación del pensamiento de Marx de que hablábamos antes, fue muy importante la influencia del "Esbozo de crítica de la economía política" (*Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie*), escrita por el joven Engels entre diciembre de 1843 y enero de 1844 y enviada a Marx ese mismo mes para su publicación en los *Deutsch-Französische Jahrbücher.* Todavía en 1859 Marx escribía en términos muy elogiosos de este trabajo de Engels.

La enajenación, según esta obra juvenil de Engels, se debe a un modo de producción particular que "trastorna todas las relaciones naturales y racionales". Puede llamarse por lo tanto "la condición inconsciente del género humano". La opción de Engels frente a este modo de producción es formulada en el programa concreto de socializar la propiedad privada:

> Suprimiendo la propiedad privada, desaparecerán todas estas divisiones antinaturales. Desaparecerá la diferencia entre interés y beneficio, ya que el capital no es nada sin el trabajo, sin movimiento. La ganancia verá reducida su función al peso que el capital arroja a la balanza al determinar los costos de producción y será, por lo tanto, algo inherente al capital, a la vez que éste revertirá a su unidad originaria con el trabajo.[26]

La solución concebida en estos términos mostraría también una vía de escape a las contradicciones de las "condiciones inconscientes del género humano", definidas a este propósito como crisis económica:

> Producid de un modo consciente, como hombres y no como *átomos sueltos, sin conciencia colectiva,* y os sobrepondréis a todas estas *oposiciones*

artificiales e insostenibles. Pero mientras sigáis produciendo como ahora lo hacéis, de un modo inconsciente y atolondrado, *a merced del acaso*, seguirá habiendo *crisis comerciales*.[27]

Estimulado por esta obra del joven Engels, Marx intensificó su estudio de los clásicos de la economía política (pocos meses después se encontró también con Engels, quien precisamente entonces regresaba de Inglaterra y había podido confirmar sus observaciones en el país industrialmente más avanzado de la época). El resultado de ese intenso estudio de la economía política fue la gran obra de Marx conocida bajo el título de *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Éstos muestran una afinidad de base con la obra del joven Engels, pero su alcance es incomparablemente mayor. Abarcan y ponen en relación todos los principales problemas filosóficos con el hecho de la autoenajenación del trabajo, desde el problema de la libertad hasta el del significado de la vida (cf. capítulo VI), desde la génesis de la sociedad moderna hasta la relación entre individualidad y "esencia social" del hombre, desde la producción de "deseos artificiales" hasta la "enajenación de los sentidos", y desde una valoración de la cultura y de la función de la filosofía, del arte, de la religión y del derecho hasta los problemas de una posible "reintegración de la vida humana" en el mundo real por medio de una "superación positiva", en lugar de una *Aufhebung* simplemente conceptual de la enajenación.

El punto de convergencia de los heterogéneos aspectos de la enajenación es la noción de "trabajo" (*Arbeit*). En los *Manuscritos de 1844*, el trabajo se considera tanto en general —como "actividad productiva": la determinación ontológica fundamental de la "humanidad" (*menschliches Dasein*, o sea, modo de existencia verdaderamente *humano*)— como en particular, en cuanto asume la forma de la "división del trabajo" capitalista. Es en esta última forma —actividad estructurada de manera capitalista— que el "trabajo" es la base de toda enajenación.

"Actividad" (*Tätigkeit*), "división del trabajo" (*Teilung der Arbeit*), "cambio" (*Austausch*) y "propiedad privada" (*Privateigentum*) son los conceptos clave de este modo de enfocar la problemática de la enajenación. El ideal de "superación positiva" de la enajenación se formula como una superación sociohistórica necesaria de las *"mediaciones"* PROPIEDAD PRIVADA-INTERCAMBIO-DIVISIÓN DEL TRABAJO que se interponen entre el hombre y su actividad y le impiden realizarse en su trabajo, en el ejercicio de sus capacidades productivas (creativas) y en la apropiación humana de los productos de su actividad.

Marx formula su crítica de la enajenación, así, como un rechazo de estas *mediaciones*. Es de fundamental importancia subrayar, a este propósito, que tal rechazo no implica de ninguna manera una negación de *toda* mediación. Al contrario: ésta es la primera comprensión verdaderamente dia-

léctica de la compleja relación entre mediación e inmediación en la historia de la filosofía, incluidos los resultados no desdeñables de Hegel.

Un rechazo de toda mediación estaría peligrosamente cerca del misticismo puro en su idealización de la "*identidad* de sujeto y objeto". Aquello a lo que Marx se opone en cuanto enajenación no es la mediación en general, sino un conjunto de mediaciones *de segundo orden* (PROPIEDAD PRIVADA-INTERCAMBIO-DIVISIÓN DEL TRABAJO), una "mediación de la mediación", o sea, una mediación *históricamente específica* de la automediación *ontológicamente fundamental* del hombre con la naturaleza. Esta "mediación de segundo orden" sólo puede nacer sobre la base de la "mediación de primer orden" ontológicamente necesaria, como la *forma enajenada* específica de esta última. Pero la misma "mediación de primer orden" —actividad productiva en cuanto tal— es un factor ontológico absoluto de la condición humana (pronto volveremos sobre esta problemática bajo sus dos aspectos, esto es, como "mediación de primer orden" y "mediación de la mediación" enajenada).

El trabajo (actividad productiva) es el único factor absoluto en todo el complejo TRABAJO-DIVISIÓN DEL TRABAJO-PROPIEDAD PRIVADA-INTERCAMBIO (absoluto, porque el modo de existencia humano es inconcebible sin las transformaciones de la naturaleza realizadas por la actividad productiva). En consecuencia, todo intento de superar la enajenación debe determinarse en relación a este absoluto como opuesto a su manifestación en forma enajenada. Pero para formular la cuestión de una superación positiva de la enajenación en el mundo actual debe comprenderse, desde la posición anteriormente mencionada del "extraño", el "marginado", que la *forma dada* de trabajo (TRABAJO ASALARIADO) está relacionado con la *actividad humana* del mismo modo que lo está lo *particular* con lo *universal*. Si no se ve esto, si la "actividad productiva" no es diferenciada en sus aspectos radicalmente diferentes, si el factor ontológicamente absoluto no es diferenciado de la forma históricamente específica, esto es, si la actividad, a causa de la absolutización de una forma de actividad particular, se concibe como una entidad homogénea, la cuestión de una superación efectiva (práctica) de la enajenación no puede surgir en absoluto. Si PROPIEDAD PRIVADA e INTERCAMBIO se consideran absolutos —en cierta forma, "inherentes a la naturaleza humana"— entonces la DIVISIÓN DEL TRABAJO, la forma capitalista de la actividad productiva como TRABAJO ASALARIADO, debe aparecer también como absoluta, porque los unos implican a la otra y viceversa. Así, la mediación de segundo orden aparece como una mediación de primer orden, o sea, como un factor ontológico absoluto. En consecuencia, la negación de las manifestaciones enajenadas de esta mediación debe asumir la forma de postulados nostálgico-moralistas (así, por ejemplo, en Rousseau).

El estudio de la economía política proporciona a Marx la base para un análisis más detallado de la naturaleza y el funcionamiento de la forma capitalista de la actividad productiva. Su negación de la enajenación en los

escritos anteriores se centraba, como hemos visto, en la crítica de las instituciones y las relaciones político-legales existentes, y el "trabajo" aparecía sólo *negativamente,* como una determinación ausente de la posición del individuo en la *bürgerliche Gesellschaft.* En otras palabras, aparecía como un aspecto de una sociedad en la que las esferas *políticas* y *sociales* están divididas de tal manera que la posición del individuo en la sociedad *no es inherente a su trabajo.* Antes de los *Manuscritos de 1844* el factor económico aparecía sólo como un aspecto definido en forma vaga por las relaciones sociopolíticas. El autor de los artículos "Sobre la cuestión judía" y "En torno a la crítica de la filosofía del derecho, de Hegel" no se daba cuenta de la fundamental importancia ontológica de la esfera de la *producción* que aparecía en sus escritos en forma de referencias bastante genéricas a las "necesidades" (*Bedürfnisse*) en general. En consecuencia, Marx no estaba entonces, todavía en condiciones de entender en forma comprensiva la compleja jerarquía de las diversas especies y formas de la actividad humana, sus recíprocas *interconexiones* dentro de un todo *estructurado.*

Todo esto es muy diferente en los *Manuscritos de 1844.* En esta obra, el punto de partida ontológico es el hecho de por sí evidente de que el hombre, una parte específica de la *naturaleza* (o sea, un ser con necesidades *físicas* que preceden históricamente a todas las otras), debe *producir* para mantenerse, para satisfacer estas necesidades. Sin embargo, el hombre sólo puede satisfacer todas las necesidades primitivas sólo en tanto que crea *necesariamente,* en el curso de su satisfacción misma a través de su actividad productiva, una compleja jerarquía de necesidades *no físicas* que se convierten así en condiciones necesarias también para la satisfacción de sus necesidades físicas originales. Las actividades humanas y las necesidades de tipo "espiritual" tienen así su fundamento ontológico básico en la esfera de la producción material como expresión específica del intercambio del hombre con la naturaleza, mediado en modos y formas complejas. Como dice Marx, "toda la *llamada historia universal no es más que la generación del hombre por el trabajo humano,* en cuanto la génesis de la naturaleza para el hombre" (90). La actividad productiva, por lo tanto, es la instancia *mediadora* en la "relación sujeto-objeto" que se da entre el hombre y la naturaleza. Esta mediación, que hace al hombre capaz de llevar un modo *humano* de existencia, al garantizar que no recaiga en el estado de naturaleza, no se disuelve en el "objeto". Dice Marx:

> Que el hombre *vive* de la naturaleza, quiere decir que la naturaleza es su *cuerpo,* con el que debe mantenerse en un proceso constante, para no morir. La afirmación de que la vida física y espiritual del hombre se halla entroncada con la naturaleza no tiene más sentido que el que la naturaleza se halla entroncada consigo misma, ya que el hombre es parte de la naturaleza (67).

La actividad productiva es desde este momento la fuente de la concien-

cia y la "conciencia enajenada" es el reflejo de la actividad enajenada o de la enajenación de la actividad, o sea, de la autoenajenación del trabajo. Marx usa la expresión "cuerpo *inorgánico* del hombre" (para referirse a la naturaleza), lo cual significa que no es algo dado simplemente por la naturaleza, sino la expresión concreta y la encarnación de una etapa y una estructura de la actividad productiva históricamente dada, que se expresa en la forma de sus productos, desde los bienes materiales hasta las obras de arte. Como resultado de la enajenación del trabajo, el "cuerpo inorgánico del hombre" aparece como simplemente exterior a éste y, por lo tanto, puede ser transformado en mercancía. Todo es "reificado" y las relaciones ontológicas fundamentales se invierten. El individuo es colocado ante simples objetos (cosas, mercancías), una vez que su "cuerpo inorgánico" —la "naturaleza trabajada" y el poder productivo exteriorizado— ha sido enajenado de él. Ya no tiene conciencia de su "ser genérico" (*Gattungswesen,* o sea, un ser que tiene la conciencia del género al que pertenece o, en otros términos, un ser cuya esencia no coincide directamente con su individualidad. El hombre es el único ser que puede tener esta "conciencia genérica", bien sea subjetivamente, en su conocimiento consciente del género al que pertenece, bien sea en las formas objetivadas de esta "conciencia genérica", desde la industria hasta las instituciones y las obras de arte, y por lo tanto es el único "ser genérico").

La actividad productiva, cuando está dominada por el aislamiento capitalista —cuando los hombres producen "como átomos dispersos y faltos de la conciencia del género"— no puede cumplir adecuadamente su función de *mediación* entre el hombre y la naturaleza porque aquélla "reifica" al hombre y sus relaciones y lo reduce al estado de naturaleza animal. En lugar de la "conciencia genérica" del hombre encontramos un culto a todo lo privado y una idealización del individuo abstracto. Así, identificando la esencia humana con la simple individualidad, la naturaleza biológica del hombre se confunde con su naturaleza propia, específicamente humana. Puesto que la simple individualidad sólo requiere *medios* para su *subsistencia,* pero no formas de autorrealización específicamente humanas —humanamente naturales y naturalmente humanas, o sea, *sociales*— que son al mismo tiempo manifestaciones adecuadas de la actividad vital de un *Guttungswesen,* de un "ser genérico".

> El hombre es un ser genérico, no sólo por cuanto, tanto práctica como teóricamente, convierte en objeto suyo el género, así el suyo propio como el de las demás cosas, sino también —lo que no es más que una manera distinta de expresar lo mismo— en el sentido de que se comporta hacia sí mismo como hacia el género vivo y actual, *como hacia un ente* **universal** *y, por tanto, libre* (66).

El culto mistificante del individuo abstracto, al contrario, postula como

naturaleza del hombre un atributo —la simple individualidad— que es una categoría *universal* de la naturaleza en general, y en ningún sentido algo *específicamente humano* (véase el aprecio en que Marx tiene a Hobbes por haber reconocido en la naturaleza el dominio de la individualidad mediante su principio del *bellum omnium contra omnes*).

Así pues, la actividad productiva es *actividad enajenada* cuando abandona su función propia de *mediar* humanamente la relación sujeto-objeto entre el hombre y la naturaleza y tiende, por el contrario, a hacer que el hombre aislado y reificado sea reabsorbido por la "naturaleza". Esto puede suceder también en una etapa de civilización muy avanzada si el hombre está sometido, como dice el joven Engels, a "una ley natural basada en la inconsciencia de los interesados"(16) (Marx introdujo esta idea del joven Engels en su sistema y más de una vez hizo referencia a esta "ley natural" del capitalismo no sólo en los *Manuscritos de 1844*, sino también en *El Capital*).[28]

Así, la protesta de Marx contra la enajenación, la privatización y la reificación no lo conduce a enredarse en las contradicciones de un idealizado "estado natural". En su concepción no hay rastros de una nostalgia sentimental o romántica por la naturaleza. Su programa, en las referencias críticas que hace a las "necesidades artificiales" no sostiene un regreso a la naturaleza, a un conjunto "natural" de necesidades primitivas o "simples", sino la "plena realización de la *naturaleza del hombre*" a través de una actividad humana que *se medie a sí misma* en forma adecuada. "Naturaleza del hombre" (su "ser genérico") significa precisamente *distinción* frente a la naturaleza en general. La relación del hombre con la naturaleza es "automediación" en un doble sentido. En primer lugar, porque es la naturaleza la que media consigo misma en el hombre. Y en segundo lugar, porque la misma actividad de mediación no es otra cosa más que el atributo del hombre, situado en una parte específica de la naturaleza. Así, en la actividad productiva, en el primero de sus aspectos ontológicos, *la naturaleza media con la naturaleza,* y en su segundo aspecto ontológico —en virtud del hecho de que la actividad productiva es una actividad esencialmente *social*— *el hombre media con el hombre.*

Las mediaciones de segundo orden antes mencionadas (institucionalizadas en la forma capitalista DIVISIÓN DEL TRABAJO-PROPIEDAD PRIVADA-INTERCAMBIO) rompen esta relación y subordinan la actividad productiva misma, bajo el dominio de una ciega "ley natural", a las exigencias de una producción de mercancías destinadas a asegurar la reproducción del individuo aislado y reificado que es sólo un apéndice de este sistema de "determinaciones económicas".

La actividad productiva del hombre no le permite aún su realización porque las mediaciones institucionalizadas de segundo orden se interponen entre el hombre y su actividad, entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre. (Los últimos dos aspectos están ya implícitos en el

primero, o sea, en la interposición de las mediaciones capitalistas de segundo orden entre el hombre y su actividad, en la subordinación de la actividad productiva a estas mediaciones. Pues si la automediación del hombre es ulteriormente mediada por la forma capitalista institucionalizada de la actividad productiva, la naturaleza no puede mediarse consigo misma, ni el hombre con el hombre. Al contrario, el hombre se encuentra en una relación hostil con la naturaleza, bajo el dominio de una "ley natural" que prevalece ciegamente a través de los mecanismos del mercado [INTERCAMBIO], y por otra parte el hombre está en relación hostil con el hombre en el antagonismo entre CAPITAL y TRABAJO. La relación original del hombre con la naturaleza se transforma en la relación entre TRABAJO ASALARIADO y CAPITAL, y por lo que respecta al trabajador individual, la finalidad de su actividad está limitada necesariamente a su autorreproducción como simple individuo, en su ser físico. Así, los medios se convierten en fines últimos, mientras los fines del hombre se transforman en simples medios subordinados a los fines reificados de este sistema institucionalizado de mediación de segundo orden.)

Una negación adecuada de la enajenación es, por lo tanto, inseparable de la negación radical de las mediaciones capitalistas de segundo orden. Si, no obstante, éstas se dan por supuestas —como por ejemplo en los escritos de los economistas políticos, en los de Hegel (y también en la concepción de Rousseau en su conjunto)— la crítica de las diversas manifestaciones de la enajenación está destinada a seguir siendo parcial o ilusoria o ambas cosas simultáneamente. El "positivismo acrítico" de los economistas políticos no precisa de mayores comentarios, sino solamente de la observación de que sus contradicciones ayudaron mucho a Marx en sus intentos por aclarar su propia posición. Rousseau, no obstante su radical oposición a ciertos fenómenos de la enajenación, no pudo salir de un círculo vicioso porque invirtió las relaciones ontológicas reales, asignando la prioridad a las mediaciones de segundo orden respecto a las de primer orden. Así, se encontró atrapado en una insoluble contradicción creada por él mismo: la idealización de un ficticio "intercambio equitativo" se opone, sentimentalmente, a las mediaciones de primer orden ontológicamente fundamentales, es decir, en la terminología de Rousseau, a la "civilización". Por cuanto concierne a Hegel, identificó "objetivación" y "enajenación", en parte porque era demasiado realista para conformarse con una romántica negación de la automediación (y autogénesis) ontológicamente fundamental del hombre a través de su actividad (más aún, fue el primero en comprender esta relación ontológica, si bien de manera "abstracta, especulativa"), y en parte porque, a causa de su punto de vista social, no podía oponerse a la forma capitalista de las mediaciones de segundo orden. En consecuencia, fundió las dos categorías de mediaciones en el concepto de "enajenación objetivante" y "objetivación enajenante": un concepto que excluía *a priori* de su sistema la posibilidad de concebir una superación real (práctica) de la enajenación.

La gran conquista histórica de Marx fue la de cortar el "nudo gordiano" de este conjunto de mediaciones mistificadamente complejo, afirmando la absoluta validez de la mediación ontológicamente fundamental de primer orden (en oposición a los defensores románticos y utópicos de una unidad *directa*) contra su enajenación en la forma de la DIVISIÓN capitalista DEL TRABAJO-PROPIEDAD PRIVADA-INTERCAMBIO. Este gran descubrimiento teórico abrió las puertas a una "desmistificación científica", así como a una negación real, práctica, del modo capitalista de producción.

4. MATERIALISMO MONÍSTICO

Para elaborar la solución de las complejas cuestiones de la enajenación todo depende del "punto de Arquímedes" o del común denominador de cada particular sistema filosófico. Para Marx, en sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* este denominador común era, como ya dijimos, el concepto de una "enajenación del trabajo" capitalista. Marx subrayó su importancia como sigue:

> Es del más alto interés pararse a considerar la *división del trabajo* y el *intercambio,* ya que son las expresiones *ostensiblemente enajenadas* de la *actividad* y la *fuerza esencial* del hombre como una actividad y una fuerza esencial *genéricas* (103).

Sin embargo, si el centro de referencia es la "enajenación religiosa", como en el caso de Feuerbach, nada se sigue de ahí por cuanto respecta a la enajenación real, práctica. En efecto.

> La enajenación religiosa, en cuanto tal, sólo se opera en el campo *de la conciencia* interior del hombre, pero la enajenación económica es la enajenación de la *vida real*; su superación abarca, por tanto, ambos aspectos (83).

Feuerbach *trató* de afrontar los problemas de la enajenación en los términos de la vida real (esta afinidad programática explica el estrecho apego de Marx a Feuerbach en cierto periodo de su desarrollo), en contraste con la solución hegeliana; pero a causa de lo abstracto de su punto de vista (el "hombre" idealizado, la "esencia humana" considerada genéricamente y no como "el conjunto de las relaciones sociales"),[29] su posición siguió siendo fundamentalmente *dualista,* y no pudo ofrecer ninguna solución real a los problemas analizados.

La importancia esencial de los clásicos de la economía política para el desarrollo intelectual de Marx fue que, al arrojar luz sobre la esfera palpable de la economía (analizada por ellos, por lo que respecta a la era capitalista de la producción, en los términos más concretos), lo ayudaron a

concentrarse en las "expresiones *ostensiblemente enajenadas* de la *actividad* y la *fuerza esencial* del hombre" (103). Su conciencia de la importancia de la actividad productiva permitió a Marx identificar con extraordinaria claridad las contradicciones de un "materialismo dualista" no mediado y no dialéctico.

Es significativo que el intenso estudio de la economía política realizado por Marx agudizase su crítica a Feuerbach y, al mismo tiempo, que empujara a un primer plano las afinidades del pensamiento de Marx con ciertas características de la filosofía hegeliana. A primera vista, puede parecer paradójico que a pesar de la concepción *materialista* compartida tanto por Marx como por Feuerbach, y a pesar de la *afinidad política* mucho más estrecha entre éstos que entre Marx y Hegel, la relación entre el materialista histórico Marx y el *idealista* Heger arraigase en forma incomparablemente más profunda que la que existía entre Marx y Feuerbach: la primera abarca la totalidad del desarrollo de Marx, mientras que la segunda está limitada a un estadio juvenil y pasajero.

La razón de esto se encuentra en el carácter fundamentalmente *monístico* de la filosofía hegeliana, en contraste con el *dualismo* de Feuerbach. En el famoso pasaje en que Marx distingue su posición de la dialéctica hegeliana, pone al mismo tiempo de relieve su profunda afinidad con ella al insistir en la necesidad de "poner sobre sus pies" lo que en la filosofía de Hegel "está de cabeza".[30] Pero sería imposible "poner sobre sus pies" la concepción hegeliana para incorporar su "núcleo racional" en el sistema de Marx si en la base de sus concepciones filosóficas "opuestas" no se encontraran las características comunes de dos concepciones *monísticas* —ideológicamente diferentes, realmente "opuestas". Porque el dualismo sigue siendo dualismo aunque se "ponga de cabeza".

En contraste, podemos ver en las *Tesis sobre Feuerbach,* de Marx, un completo rechazo del *dualismo* ontológico y epistemológico de Feuerbach:

> El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad bajo la forma de *objeto* o de *contemplación,* pero no como *actividad sensorial humana,* no como *práctica,* no de un modo subjetivo. De aquí que el lado *activo* fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad *objetiva.* Por eso, en *La esencia del cristianismo* sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse.[31]

Esta referencia a la "praxis" es muy similar al principio de Goethe ref[illegible]

rente al *experimento como elemento de mediación entre objeto y sujeto* (*Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt*),[32] y la segunda tesis sobre Feuerbach pone de relieve esta semejanza en forma aún más clara. Ahora bien, la falta de tal elemento de mediación en la filosofía de Feuerbach significa que el dualismo de esta filosofía no se puede superar. Más aún, este dualismo asume en el nivel de la teoría social, la forma más clara posible:

> La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación distinta, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad.[33]

Esta es la razón por la cual el sistema de Feuerbach, no obstante el enfoque materialista del filósofo y a pesar de su punto de partida (el "hecho de la autoenajenación religiosa"),[34] no puede permanecer en un acuerdo durable con la filosofía de Marx. En efecto, una especie de "dualismo materialista" aparece claramente en la filosofía de Feuerbach en todos los niveles, con todas las contradicciones que eso implica (por ejemplo, "pensamiento abstracto" contra "intuición", "contemplación", *Anschauung*; "individuo aislado" contra "esencia humana"; "individuo abstracto" contra "especie humana", y así sucesivamente).

El secreto del éxito de Marx, al superar radicalmente los límites del materialismo dualista y contemplativo, es su inigualable comprensión dialéctica de la categoría de la mediación. De hecho, ningún sistema filosófico puede ser monístico sin profundizar conceptualmente, en una u otra forma, la compleja relación dialéctica entre mediación y totalidad. Obviamente esto se aplica —*mutatis mutandis*— también a la filosofía hegeliana. El monismo idealista de Hegel tiene como centro de referencia su concepto de "actividad" como "elemento de mediación entre sujeto y objeto". Pero, naturalmente, el concepto hegeliano de "actividad" es "actividad mental abstracta" que sólo puede mediar "entidades de pensamiento" ("objeto", en la filosofía hegeliana, es "sujeto enajenado", "espíritu del mundo exteriorizado", etcétera, o sea, en último análisis, un pseudo-objeto). Con esta característica de la filosofía hegeliana, salen a la luz las contradicciones internas de su concepto de mediación. Pues Hegel no es un "mistificador" porque "es un idealista": decir esto sería poco más que una inútil tautología. Más bien, es un mistificador idealista debido al carácter esencialmente contradictorio de su concepto de mediación, o sea, a causa de los tabúes que se impone por cuanto concierne a las mediaciones de segundo orden, que absolutizan estas formas —históricamente específicas— de "mediación de la

mediación" de tipo capitalista. Las repercusiones filosóficas de semejante paso son de gran alcance, porque conciernen a todas sus categorías principales, desde la identidad presupuesta de "enajenación" y "objetivación" hasta la fundamental identidad de "sujeto" y "objeto", así como la concepción del *Aufhebung* como "reconciliación" simplemente conceptual del sujeto consigo mismo. (Incluso la *"nostalgia"* por la unidad directa originaria aparece —aunque en forma "abstracta, especulativa, lógica"— en la oposición conceptual entre *Ent-äusserung,* enajenación, y *Er-innerung,* o sea, "internación", recordando un pasado necesariamente terminado para siempre).

Sólo en el materialismo monístico de Marx podemos encontrar una comprensión coherente de la "totalidad *objetiva*" como "realidad sensible" y, en correspondencia, una diferenciación válida entre sujeto y objeto, gracias a su concepto de mediación como actividad productiva ontológicamente fundamental y gracias a su comprensión de las mediaciones de segundo orden, históricamente específicas, a través de las cuales el fundamento ontológico de la existencia humana es enajenado del hombre en el orden capitalista de la sociedad.

5. LA TRANSFORMACIÓN DE LA IDEA HEGELIANA DE "ACTIVIDAD"

En los escritos de los clásicos de la economía política, la actividad humana aparecía como algo *concreto,* que pertenecía a las manifestaciones palpables de la vida real. Sin embargo, la acción quedaba confinada, en su concepción, a una *esfera particular*: la de la manufactura y el comercio, considerada de un modo completamente ahistórico. Un gran desarrollo teórico encontramos en Hegel cuando éste convierte en *universal* la importancia filosófica de la actividad, aunque lo hiciera en forma *abstracta,* por las razones mencionadas anteriormente.

Marx pone de relieve, en los *Manuscritos de 1844,* la grandeza al propio tiempo que los límites de los resultados de Hegel:

> Hegel adopta el punto de vista de la economía política moderna. Concibe el *trabajo* como la *esencia, como* el ser que se hace valer; sólo ve el lado positivo del trabajo, pero no su lado negativo. El trabajo es *el devenir para sí del hombre* dentro de la enajenación o en cuanto hombre enajenado. El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el *abstractamente intelectual* (114).

Así, con Hegel, la "actividad" se convierte en un término de importancia crucial, destinado a explicar la génesis y el desarrollo del hombre en general. Pero el concepto hegeliano de "actividad" adquiere este carácter universal a costa de perder el aspecto sensible que tenía el concepto de "trabajo" en la economía política clásica. (Que la concepción del "trabajo" en la economía política fuese unilateral, parcial y ahistórica no nos interesa

aquí, donde la cuestión en juego es el significado histórico relativo de esta concepción.)

El concepto que tiene Marx de la "actividad" como *práctica* o "actividad productiva" —identificada en su sentido *positivo* (como objetivación y "autodesarrollo" del hombre, como necesaria automediación del hombre con la naturaleza) o en su sentido *negativo* (como enajenación o mediación de segundo orden)— recuerda el que tenía la economía política, que la concibe en forma sensible. Su función teórica es, sin embargo, radicalmente diferente. Marx se da cuenta de que el fundamento no enajenado que se refleja en formas enajenadas en la economía política, como esfera *particular*, es la *esfera ontológica fundamental* de la existencia humana y, por lo tanto, es el fundamento último de todos los tipos y formas de actividad. Así, el *trabajo* en su "forma sensible" asume su significado universal en la filosofía de Marx; no sólo se convierte en la clave para la comprensión de las determinaciones inherentes a todas las formas de enajenación, sino también en el centro de referencia de su estrategia práctica dirigida a la superación real de la enajenación capitalista.

Para completar su formulación acerca de las cuestiones centrales de la enajenación, era de la mayor importancia que Marx incorporara críticamente las aportaciones hegelianas. Al hacerse consciente del significado filosófico universal de la actividad productiva, Marx dio un paso decisivo hacia adelante respecto a los escritos de la economía política, y pudo así resolver ciertas implicaciones objetivas que no podían ser comprendidas por los mismos economistas políticos, a causa del carácter parcial y ahistórico de su enfoque. Podemos ver esto claramente expresado en las siguientes palabras de Marx:

> Decir que la *división del trabajo* y el *cambio* tienen como fundamento la *propiedad privada* vale tanto como afirmar que el trabajo es la esencia de la propiedad privada, afirmación que el economista no está en condiciones de probar y que nosotros queremos probar por él. Precisamente en el hecho de que la *división del trabajo* y el *cambio* sean estructuraciones de la propiedad privada va ya implícita la doble prueba de que la vida *humana*, por una parte, necesitaba de la *propiedad privada* para su realización y, por otra parte, la de que ahora necesita de la abolición de la propiedad privada (103-104).

Por esto es que la economía política clásica no pudo llegar a la raíz de la cuestión. Ella concebía una forma *particular* de actividad (la división capitalista del trabajo) como la forma *universal* y *absoluta* de la actividad productiva. Como consecuencia, en el razonamiento de los economistas políticos, el centro de referencia no puede ser la *actividad misma*, por el hecho de que una forma particular de actividad —la práctica socioeconómica, históricamente constituida, del capitalismo— es absolutizada por ellos.

Evidentemente, la economía política clásica no podía asumir como su centro de referencia la actividad en general (o sea, la actividad productiva en cuanto tal, condición absoluta de la existencia humana), pues semejante paso le habría impedido absolutizar una *forma particular* de actividad. El único tipo de "absoluto" que permitía a la economía política clásica obtener las conclusiones deseadas era un absoluto *circular,* esto es, la presuposición de que las características fundamentales de la forma específica de actividad, cuyo carácter absoluto se quería demostrar, fuesen *necesariamente inherentes a la "naturaleza humana"*. Así, el *hecho* histórico del INTERCAMBIO capitalista aparecía en una forma idealizada en el plano absoluto de la "naturaleza humana", como una *"inclinación* al intercambio y al trueque" (Adam Smith); de lo anterior se podía deducir fácilmente que la forma "comercial", basada en la división capitalista del trabajo, era también la forma *"natural"* de sociedad.

Si el factor absoluto es identificado con la propiedad privada (o con alguna ficticia "inclinación al intercambio y al trueque", lo cual no es sino otra manera de decir la misma cosa), nos hallamos frente a una contradicción insoluble entre lo *natural* y lo *humano,* aun cuando esta contradicción se oculte tras la presuposición retórica de una relación armónica entre la "naturaleza humana" y el modo capitalista de producción. Porque si admitimos una naturaleza humana fija (esto es, la "inclinación [natural] al intercambio y al trueque"), entonces la necesidad efectivamente *natural* y *absoluta* (expresada en la verdad evidente por sí misma de las palabras "el hombre debe *producir* para no morir") está subordinada a un orden *pseudo-natural* (la proposición equivalente a la de Marx, por sí misma evidente, según el presunto "orden natural" de la "naturaleza humana" debería decir: *"el hombre debe intercambiar y hacer trueques para no morir"*, lo cual no es en absoluto cierto y mucho menos evidente de por sí). Así pues, la dimensión ontológicamente fundamental de la existencia humana es desplazada de su posición absoluta y natural a una posición *secundaria.* Esto, naturalmente, se refleja en la escala de valores de la sociedad que toma como su punto de referencia fundamental el sistema del intercambio y el trueque: si el orden capitalista de las cosas cambia, ello les parece a los "economistas políticos" como si la misma existencia del género humano estuviese en peligro. Esto explica por qué la superación de la enajenación no puede estar incluida en el programa de los economistas políticos, salvo tal vez en la forma de exigir ilusoriamente la eliminación de algunos *efectos parciales* de la enajenación capitalista del trabajo, que es, sin embargo, sistemáticamente idealizada por ellos como el modo de existencia "necesario" y "natural" del hombre.[35] Y esto explica por qué la actitud adoptada por los economistas políticos con respecto a la enajenación debe calificarse, en su conjunto, como un "positivismo acrítico".

Hegel superó hasta cierto punto esta contradicción de la economía política, en tanto que concibió la actividad en general como la condición ab-

soluta de la génesis histórica. Paradójicamente, sin embargo, destruyó sus propios logros, en la medida que reprodujo las contradicciones de la economía política en otro nivel. En cuanto considera la "actividad" como la condición absoluta de la génesis histórica, lógicamente anterior a la forma de la exteriorización, puede —más aún, *debe*— plantear la cuestión de una *Aufhebung* de la enajenación, porque esta última surge en oposición a la originaria unidad directa del "absoluto" consigo mismo. No obstante, a causa de que no puede distinguir, como hemos visto, entre la forma "exteriorizada" de la actividad y sus manifestaciones "enajenadas", y como resulta inconcebible negar la "exteriorización" sin negar al propio tiempo la condición absoluta, o sea, la actividad misma, su concepto de *Aufhebung* no puede ser más que una negación abstracta, *imaginaria* de la enajenación como objetivación. Así, Hegel, al fin, asigna el mismo carácter insuperable, absoluto y universal, tanto a la forma enajenada de la objetivación como a la actividad misma y, por lo tanto, anula conceptualmente la posibilidad de una superación efectiva de la enajenación. (Es superfluo decir que una forma o *cualquier* forma de exteriorización —o sea, la objetivación misma— es una condición de desarrollo tan absoluta como la actividad misma: una actividad no exteriorizada, no objetivada, es una no-actividad. En este sentido, *cualquier tipo* de mediación de la condición ontológica absoluta de intercambio del hombre con la naturaleza es una necesidad igualmente absoluta. El problema es, sin embargo, si esta mediación está *de acuerdo* con el carácter ontológico, objetivo de la actividad productiva como condición fundamental de la existencia humana o es *ajena* a él, como en el caso de las mediaciones capitalistas de segundo orden.)

Marx traza la línea conceptual de demarcación entre TRABAJO como *Lebensäusserung* (manifestación de vida) y como *Lebensentäusserung* (enajenación de la vida). El TRABAJO es *Lebensentäusserung* cuando "yo trabajo *para vivir,* para conseguir un *medio* de vida. Mi trabajo *no es* vida", o sea cuando mi actividad me es impuesta "por un requerimiento *exterior*", en vez de ser motivada por una necesidad correspondiente a un "requerimiento interno".[36]

Del mismo modo, Marx distingue entre una mediación *adecuada* del hombre con el hombre, por una parte, y la "mediación *enajenada*" de la actividad humana al través de la mediación de cosas, por otra parte. En el segundo tipo de mediación

> el hombre renuncia aquí a esta actividad mediadora esencial, los actos que realiza son los de un hombre que se ha perdido a sí mismo, de un hombre deshumanizado. Incluso la *relación* con las cosas, la operación humana con ellas, se vuelve la operación de una entidad exterior al hombre y que está sobre él. El hombre mismo debería ser el mediador para los hombres, pero, en lugar de ello, a causa de este *mediador ajeno,* el

hombre contempla su voluntad, su actividad, su relación con los otros como [si fueran] un poder independiente de él y los otros.[37]

Formulada en estos términos, la cuestión de la *Aufhebung* deja de ser un acto imaginario del "sujeto" y se convierte en una cuestión concreta, práctica, para el hombre real. Desde este punto de vista la superación de la enajenación mediante la abolición de la "mediación enajenada" (o sea, de la mediación de segundo orden, capitalistamente institucionalizada), gracias a la liberación del trabajo de su cosificada sujeción al poder de las cosas, a la "necesidad exterior"; pero también de la consciente valoración de la "necesidad interior" del hombre de ser humanamente activo y de encontrar la realización de los poderes que le son inherentes en su misma actividad productiva, así como en el disfrute humano de los productos no enajenados de su actividad.[38]

Con la elaboración de estos conceptos, que dominan perfectamente la mistificante complejidad de la enajenación que derrotó nada menos que a un dialéctico como el mismo Hegel, el sistema de Marx *in statu nascendi* es llevado virtualmente a su realización. Sus ideas radicales sobre el mundo de la enajenación y las condiciones de la superación de aquélla son ahora concretadas coherentemente dentro de las líneas generales de una visión monumental y omnicomprensiva. Naturalmente, quedan todavía muchas cosas por elaborar en toda su complejidad, porque la obra emprendida es *Titanenartig*. Pero todas las concretizaciones y modificaciones sucesivas de las concepciones de Marx —incluidos algunos importantes descubrimientos del Marx más maduro—, se realizan sobre la base conceptual de los grandes logros filosóficos tan claramente evidenciados en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844.*

III. ESTRUCTURA CONCEPTUAL DE LA TEORÍA DE LA ENAJENACIÓN EN MARX

1. LAS BASES DEL SISTEMA DE MARX

Las leyendas se inventan fácilmente, pero es difícil librarse de ellas. Un globo vacío (la absoluta ignorancia de toda evidencia significativa) y un poco de aire caliente (el pensamiento desiderativo, pensamiento que sólo expresa los propios deseos) bastan para iniciar la ascensión, mientras que la persistencia de ese pensamiento que sólo expresa los propios deseos proporciona sobradamente el combustible necesario para su fantástico vuelo. En el capítulo que se ocupa de la "Controversia sobre Marx", trataremos con bastante amplitud de las principales leyendas vinculadas con los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. En este momento, sin embargo, debemos ocuparnos, aunque sea brevemente, de una leyenda que ocupa un puesto de menor importancia en las diversas interpretaciones formuladas de manera explícita, pese a lo cual, tiene un peso teórico considerable en una valoración adecuada de la obra de Marx en su conjunto.

Los *Manuscritos de 1844,* como hemos visto, sientan las bases del sistema de Marx, sistema centrado en el concepto de enajenación. Ahora bien, la leyenda en cuestión pretende que Lenin no tuvo conocimiento de este concepto y que éste no representó papel alguno en la elaboración de sus teorías. (Ante los ojos de muchos dogmáticos, la afirmación de este hecho justifica con amplitud, obviamente, el etiquetar como "idealista" el concepto de enajenación.)

Si Lenin hubiese en efecto pasado por alto la crítica de Marx a la enajenación y la cosificación capitalistas —su análisis de la "enajenación del trabajo" y sus corolarios obligados— habría pasado por alto el meollo de la teoría de Marx: precisamente la idea *básica* de su sistema.

Es inútil decir que nada hay más lejos de la verdad que este presunto hecho. En realidad, las cosas son exactamente al revés: en el desarrollo de Lenin como marxista, la comprensión del concepto de enajenación en su verdadero significado tuvo un papel determinante.

Es un hecho irrefutable que *todas* las obras teóricas importantes de Lenin —incluida su crítica al *romanticismo económico* y su libro *El desarrollo del capitalismo en Rusia*— son posteriores a su detallado "Resumen de *La sagrada familia*", escrito en 1895. Las ideas centrales expresadas en este "Resumen" ocuparon la atención de Lenin en sus escritos sucesivos. Desafortunadamente, no hay espacio aquí para seguir el desarrollo del pensamiento de Lenin en detalle. Debemos contentarnos con enfocar nuestra atención en

los pocos puntos que interesan directamente al tema que estamos examinando.

Es muy significativo a este propósito que, en su "Resumen de *La sagrada familia*", Lenin cite un largo pasaje de esta obra juvenil y lo comente de la siguiente forma:

> Este pasaje es característico en el más alto grado, porque muestra cómo enfocó Marx *la idea fundamental de todo su "sistema", sit venia verbo*, a saber: *el concepto de las relaciones sociales de producción.*[1]

Poco importa que pongamos o no, casi como disculpándonos, la palabra "sistema" entre comillas (Lenin, comprensiblemente, tuvo que hacerlo a causa de las tradicionales referencias polémicas a la "construcción del sistema", vinculada, en la literatura marxista, a la filosofía hegeliana. Por otra parte, él escribía el *resumen* de un libro extremadamente crítico con respecto al sistema hegeliano y a los usos que se le habían dado por parte de los miembros de "La sagrada familia"). Lo que es de importancia vital a este propósito es el hecho de que "la idea fundamental de todo el sistema de Marx" —"el concepto de las relaciones sociales de producción"— es precisamente su concepto de enajenación, o sea, su desmistificación crítica del sistema de la "autoenajenación del trabajo", de la "autoenajenación humana", de la "relación prácticamente enajenada del hombre con su esencia objetiva", etcétera, como lo comprendió Lenin correctamente. Podemos ver esto con claridad en el pasaje al que se refiere el comentario de Lenin:

> El deseo de Proudhon, de abolir el no tener y el antiguo modo de tener, equivale con exactitud a su deseo de suprimir *el estado de alienación práctica del hombre en relación con su esencia objetiva,* la expresión *político-económica* de la *autoalienación humana.* Pero como su crítica de la economía política, está todavía cautiva de las premisas de la economía política la reapropiación del mundo objetivo sigue siendo concebida en la forma que tiene la *propiedad en la economía política.*
>
> En efecto, Prouhon no opone —como la crítica crítica pretende que lo ha hecho— el tener al no tener, sino la *posesión* al antiguo modo de tener, *a la propiedad privada.* Declara que la posesión de una *"función social".* Pero en una función el "interés" no se dirige a la "exclusión" de los otros, sino a la puesta en marcha y realización de mis propias fuerzas esenciales.
>
> Proudhon no logró dar a este pensamiento un desarrollo adecuado. La idea de "posesión *igual*" expresa, en el lenguaje de la economía política, y por lo tanto todavía en el lenguaje de la alienación, el principio de que el *objeto,* como *ser para el hombre,* como *ser objetivo del hombre,* es al mismo tiempo *la existencia del hombre para otros hombres,* su *relación humana con los demás, la conducta social del hombre respecto del hom-*

bre. Proudhon suprime la alienación político-económica *en el interior* de la alienación político-económica.[2]

Quienes estén suficientemente familiarizados con los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* no dejarán de reconocer que tales ideas provienen de esta obra. De hecho, no sólo estas páginas, sino otras muchas fueron trasladados por Marx de sus *Manuscritos de 1844* a *La sagrada familia*. El comité ruso encargado de publicar las obras completas de Marx, Engels y Lenin —el mismo comité que encontró "idealistas" los *Manuscritos de 1844*— admite en una nota al "Resumen de *La sagrada familia*", de Lenin, que Marx

> aumentó considerablemente las dimensiones inicialmente proyectadas de libro introduciendo en sus capítulos pasajes de los manuscritos económico-filosóficos en los que había trabajado durante la primavera y el verano de 1844.[3]

Lenin no pudo leer, naturalmente, los *Manuscritos de 1844* de Marx, pero en su "Resumen de *La sagrada familia*" cita bastantes pasajes importantes (además del que hemos citado, sobre Proudhon), que derivan de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, y que tratan de la problemática de la enajenación.[4]

Así pues, si los *Manuscritos de 1844*, de Marx, son idealistas, también lo será el elogio que hace Lenin del concepto que es central en ellos —y de ellos trasladado a *La sagrada familia*— como la "idea fundamental de todo el sistema de Marx". Y ésta no es aún la parte peor de la historia. Porque Lenin prosigue ensalzando este trabajo (véase su artículo sobre Engels) no sólo porque contiene *"las bases del socialismo materialista revolucionario"* sino también porque está escrito *"en nombre de la verdadera personalidad humana"*.[5] Así, Lenin parece "capitular" no sólo ante el "idealismo", confundiéndolo con el "socialismo materialista revolucionario", sino —*horribile dictu*— también ante el "humanismo".

Obviamente, este "humanismo", que consiste en escribir "en nombre de la verdadera personalidad humana", es simplemente la expresión del "punto de vista del trabajo" que caracteriza los *Manuscritos de 1844*. Éstos expresan —en abierta polémica con las entidades ficticias de la filosofía idealista— la posición, adoptada críticamente, del "obrero pisoteado por las clases dominantes y por el Estado";[6] el punto de vista del proletariado en su oposición a la "clase poseedora" que "se siente a sus anchas y se confirma en esa autoalienación, reconoce la alienación como *su propio poder*", mientras la clase del proletariado "se siente aniquilada en la alienación, ve en ella su impotencia y la *realidad de una existencia inhumana*".[7] Esto es lo que Lenin y Marx tenían en mente cuando hablaban de una "persona humana real". Sin embargo, es probable que ninguna suma de pruebas textuales convenza a aquellos que, en vez de "leer realmente a Marx"

(o, en este caso, a Lenin), prefieren leer *en* los clásicos del pensamiento marxista sus propias leyendas, que representan —bajo el velo de un altisonante radicalismo verbal— el estéril dogmatismo de un pensamiento que sólo expresa los deseos burocrático-conservadores.

Como Lenin comprendió brillantemente, la idea central del sistema de Marx es su crítica a la cosificación capitalista de las relaciones sociales de producción, la enajenación del trabajo a través de las mediaciones cosificadoras TRABAJO ASALARIADO, PROPIEDAD PRIVADA e INTERCAMBIO.

En efecto, la concepción general de Marx de la génesis y de la enajenación histórica de las relaciones sociales de producción, junto con su análisis de las condiciones ontológicas, objetivas, de una necesaria superación de la enajenación y la cosificación, constituyen un sistema en el sentido más elevado de la palabra. Este sistema no es *menos* riguroso sino *más* riguroso que los de sus antecesores, incluyendo a Hegel: lo cual significa que cualquier omisión, aunque fuese de una sola de sus partes constitutivas, altera necesariamente *todo* el cuadro, no sólo un aspecto particular de éste. Así pues, el sistema de Marx no es *menos* complejo, sino mucho *más* complejo que el hegeliano, porque una cosa es inventar hábilmente las "mediaciones" lógicamente apropiadas entre "entidades del pensamiento", y otra, muy diferente, es identificar en la realidad los complejos vínculos que hacen de intermediarios entre los múltiples fenómenos sociales, encontrar las leyes que gobiernan su institucionalización y las transformaciones de unos en otros, las leyes que determinan su relativa "fijeza", así como sus "cambios dinámicos", y explicar todo esto en la realidad, en *todos* los niveles y en *todas* las esferas de la actividad humana. En consecuencia, cualquier intento de leer a Marx no en los términos de su propio sistema, sino según cualquier banal "modelo científico" preconstruido, de moda en nuestros días, priva al sistema de Marx de su significado revolucionario y lo transforma en una muerta colección de inútiles conceptos pseudocientíficos.

Es inútil decir que el sistema de Marx es radicalmente diferente del de Hegel. No sólo por lo que respecta a la oposición entre los fenómenos sociales reales representados por Marx y las "entidades de pensamiento" hegelianas, sino también por el hecho de que el "sistema hegeliano —a causa de sus contradicciones internas— fue *cerrado* y osificado por el mismo Hegel, mientras que el sistema de Marx permanece *abierto a ulteriores desarrollos.* Volveremos a tratar de esta diferencia de fundamental importancia entre un sistema cerrado y un sistema abierto en la última sección de este capítulo. Pero antes consideremos la estructura del sistema de Marx en su conjunto para llegar a una comprensión más clara de su multiforme complejidad.

En apariencia, los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* son comentarios críticos sobre Hegel y sobre las teorías de los economistas políticos. Un examen más cuidadoso, sin embargo, revela mucho más que esto, en cuanto que la crítica de estas teorías es un instrumento para el desarrollo

de conceptos propios de Marx a propósito de una gran variedad de problemas estrechamente conectados entre sí.

Como ya mencionamos, el sistema que podemos ver en los *Manuscritos económico-filosóficos* es un sistema *in statu nascendi*. Esto puede verse, sobre todo, en el hecho de que la dimensión ontológica fundamental de la autoenajenación del trabajo no aparece en toda su universalidad sino hasta el mismo final de este trabajo, o sea, en la sección sobre el *dinero*. En realidad, esta sección fue escrita *después* del examen crítico de la filosofía hegeliana hecho por Marx en el mismo manuscrito, aunque en las versiones publicadas tal examen aparece al final (de acuerdo a los deseos de Marx). Y esto no es un detalle cronológico desdeñable. En efecto, el profundo examen de la filosofía hegeliana en su conjunto —hecho posible por su análisis de la economía política, que le permitió comprender que "Hegel adopta el punto de vista de la economía política moderna" (114)— dio a Marx la clave para descubrir el secreto ontológico fundamental del "sistema monetario", poniéndolo así en condiciones de emprender una elaboración general de una teoría materialista-dialéctica del valor. (Compárese esta parte de los *Manuscritos de 1844,* tanto en su concreción como en su generalidad, no obstante sus dimensiones limitadas, con un trabajo que enfrenta la misma problemática: los *Extractos* de los *Elementos de economía política,* de James Mill, escritos por Marx poco antes de su *Crítica de la dialéctica y la filosofía hegeliana en general,* probablemente en mayo o junio de 1844.[8]) No es en absoluto accidental que una parte sustancial de estas páginas sobre *El poder del dinero* fuese luego incorporada por Marx en *El Capital.*

Pero aun cuando esta dimensión ontológica general de la autoenajenación del trabajo no se hace explícita sino hasta el final de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* sí está implícita, aunque naturalmente en un nivel más bajo de generalización, casi desde el principio. Al comienzo está presente, en este sistema *in statu nascendi,* sólo como vaga intuición y, en consecuencia, el método de análisis de Marx es más reactivo que *positivo* y autosuficiente: deja que guíe su mano la problemática del objeto inmediato de su crítica, esto es, los escritos de los economistas políticos.

A medida que su penetración aumenta (a través de su gradual comprensión de que los aspectos parciales: "el trabajador como mercancía", "trabajo abstracto", "trabajo unilateral, mecánico", "tierra enajenada al hombre", "trabajo humano acumulado = capital muerto", etcétera, apuntan en la misma dirección), la estructura adoptada originalmente demuestra ser irremediablemente estrecha, y Marx la hace a un lado.

A partir de la discusión de *El trabajo enajenado* (62), Marx sigue un plan diferente: el centro de referencia de cada cuestión aislada es ahora el concepto de "trabajo enajenado" como "vínculo esencial" entre toda la serie de enajenaciones y el "sistema monetario" (63). Sin embargo, aunque este programa se encuentre ya en la última sección del *primer* manuscrito,

no se realiza completamente sino hasta la parte final del *tercer* manuscrito. En este último, Marx consigue finalmente desenmascarar el "sistema monetario" —este mediador fundamental de todas las manifestaciones enajenadas, este "*alcahuete* entre la necesidad y el objeto, entre la vida y los medios de vida del hombre" (105), esta "deidad visible" (106) —como "*capacidad* enajenada de la *humanidad*" (106), como "el medio y el poder generales-exteriores, no provenientes del hombre . . . , ni de la sociedad humana como tal sociedad— que permiten convertir la *representación en realidad* y *la realidad en mera representación*" (107), como "concepto existente y efectivo del valor . . . la *confusión* e *inversión* general de las cosas todas y es, por tanto, el mundo invertido . . . hermana los polos más contrarios" que "obliga al abrazo de lo contradictorio" (107-108). Y todo esto en el contexto de la explicación de "afirmaciones verdaderamente *ontológicas* de la esencia (de la naturaleza)" (104) "la esencia ontológica de la pasión humana" (104), y "la *existencia* de los *objetos esenciales* para el hombre, así en cuanto objeto de *disfrute* como en cuanto objeto de *actividad*" (105).

Así es como el sistema *in statu nascendi* de Marx se realiza cuando él se da cuenta claramente de que, por más que el sistema monetario alcance su culminación con el modo capitalista de producción, su naturaleza íntima no se puede comprender en un contexto histórico limitado, sino en el cuadro ontológico más amplio del desarrollo del hombre a través de su trabajo, o sea, a través del autodesarrollo ontológico del trabajo por medio de los necesarios intermediarios comprendidos en su necesaria autoenajenación y cosificación en una etapa determinada (o en etapas determinadas) de su proceso de autorrealización.

2. LA ESTRUCTURA CONCEPTUAL DE LA TEORÍA DE LA ENAJENACIÓN

Las dificultades del discurso de Marx en sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* no se deben simplemente a que éste es un sistema *in statu nascendi* en el que los mismos problemas son retomados cada vez en un nivel más alto de complejidad, de acuerdo con la conformación y la concretización cada vez mayores de la visión de Marx en su conjunto —aunque, naturalmente, ésta sea una de las razones principales por las que, a menudo, muchos lectores encuentran esta obra prohibitivamente complicada. Algunas de sus mayores dificultades, sin embargo, son inherentes al método de Marx en general y a las características objetivas del tema que analiza.

Marx investiga tanto los aspectos *históricos* como los *sistemático-estructurales* de la problemática de la enajenación, en referencia a la doble complejidad de la "vida real" y de sus "reflejos" en las diversas formas de pensamiento. Así, pues, analiza:

1] Las manifestaciones de la autoenajenación del trabajo en la realidad, junto a las diversas institucionalizaciones, cosificaciones y mediaciones incluidas en esta autoenajenación práctica, o sea, TRABAJO ASALARIADO, PRO-

PIEDAD PRIVADA, INTERCAMBIO, DINERO, RENTA, GANANCIA, VALOR, etcétera.

2] Los reflejos de esta enajenación en la religión, en la filosofía, en el derecho, en la economía política, en el arte, en la ciencia "abstractamente material", etcétera.

3] Los intercambios e interacciones entre 1] y 2]; puesto que "los dioses no son, *en su origen,* la causa, sino el efecto del extravío de la mente del hombre. Más tarde, la relación se convierte en una relación de interdependencia" (70).

4] El dinamismo interno de cada fenómeno particular o campo de investigación, en su desarrollo, desde una complejidad menor a una mayor.

5] Las relaciones estructurales entre los diversos fenómenos sociales (de los que la reciprocidad entre 1] y 2] es solamente un tipo específico), así como la génesis histórica y las sucesivas transformaciones dialécticas de todo este sistema de relaciones múltiples.

6] Todavía otra complicación proviene del hecho de que Marx analiza las mismas teorías particulares en su marco histórico concreto, además de indagar sus recíprocas relaciones estructurales en un periodo particular (por ejemplo, Adam Smith economista político comparado con Adam Smith filósofo moral; al mismo tiempo, los tipos de respuestas dados por Adam Smith —como economista y como moralista— son situados históricamente, en relación con el desarrollo del capitalismo en general).

Como podemos ver, por lo tanto, las principales dificultades que encontramos leyendo los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* si exceptuamos aquellas que se originan en el hecho de que se trata de un sistema *in statu nascendi,* son expresión de los esfuerzos de Marx por tratar en forma adecuada la mistificante complejidad de su objeto de análisis, sobre la base de una correcta investigación empírica, en vez de una simple abstracción filosófica.

En el curso del análisis de los diversos reflejos teóricos de la autoenajenación humana real, Marx hace la siguiente observación general:

> Tiene su fundamento en la esencia de la enajenación el que cada esfera me aplique una pauta distinta y opuesta, una la moral y otra la Economía política, ya que cada una de ellas representa una determinada enajenación del hombre y fija un determinado círculo de actividad esencial enajenada, cada una se comporta de un modo enajenado ante la otra enajenación. Así, vemos cómo el señor *Michel Chevalier* le reprocha a Ricardo que haga abstracción de la moral. Pero Ricardo deja que la Economía política hable su propio lenguaje. Y si éste no es el lenguaje de la moral no hay que culpar de ello a Ricardo (94).

Marx subraya que las contradicciones que encontramos en estos campos son necesariamente inherentes a la relación estructural de las diversas formas de pensamiento entre sí y que poseen un determinante común que, pa-

radójicamente, las hace opuestas unas a otras. ¿Cómo es posible tan paradójica relación? ¿Cómo se produce esta doble enajenación?

Antes de poder explicar las enigmáticas respuestas de Marx a estas cuestiones que distan tanto de ser sencillas, debemos emprender un viaje retrospectivo hacia algunos elementos base del discurso de Marx.

El problema inmediato de Marx es: ¿por qué hay tal abismo entre la filosofía y las ciencias naturales? ¿Por qué la filosofía es extraña y hostil a aquéllas, así como ellas lo son respecto de la filosofía? Esta oposición es absurda, porque:

> Tanto más *prácticamente* han influido las ciencias naturales, por medio de la industria, en la vida humana y la han transformado, preparando así la enajenación del hombre, aunque ello, directamente, tuviera por fuerza que venir a completar la deshumanización. La *industria* es la relación histórica *real* entre la naturaleza y, por tanto, las ciencias naturales y el hombre; si, por consiguiente, se la concibe como revelación *exotérica de las fuerzas esenciales* humanas, se comprenderá también, así, la esencia *humana* de la naturaleza o la esencia *natural* del hombre, con lo que las ciencias naturales perderán su orientación material abstracta, o más bien idealista, y la base de la ciencia *humana,* del mismo modo que ya ahora —aunque sea bajo una forma enajenada— se ha convertido en base de la vida humana real, y no pasa de ser una mentira lo de admitir una base para la vida humana real y *otra* para la vida. [La naturaleza tal como se forma en la historia humana —acta de nacimiento de la sociedad humana— es la naturaleza *real* del hombre; por donde la naturaleza, al ser formada por la industria, aunque sea en forma *enajenada,* es la verdadera naturaleza *antropológica*] (88).

Según esta cita, resulta claro que, en su crítica a la filosofía, Marx no está impulsado por el equivocado ideal de remodelar la filosofía según las ciencias *naturales*; en realidad, critica agudamente tanto a la filosofía como a las ciencias naturales. A la primera porque es "especulativa", y a las segundas porque son "abstractamente materiales" e "idealistas". En la visión de Marx, tanto la filosofía como las ciencias naturales son manifestaciones de la misma enajenación. (Los términos "abstractamente material" e "idealista" indican que la ciencia natural es ahora, en su "forma enajenada", la base de la "vida humana efectiva", por estar necesariamente interconectada con una forma enajenada de la industria, correspondiente a un modo enajenado de producción, a una forma enajenada de actividad productiva.) Esta es la razón por la que Marx contrapone *tanto* a la "filosofía especulativa" *como* a la "ciencia natural abstractamente material e idealista" su ideal de una *"ciencia humana"*.

Lo que Marx entiende por "ciencia humana" es una ciencia de síntesis concreta, integrada en la vida real. Su punto de partida es el ideal del hom

bre no enajenado cuyas necesidades *realmente humanas* —en oposición tanto a aquéllas "inventadas especulativamente", como a aquéllas efectivamente deshumanizadas, "abstractamente materiales"— determinan la línea a seguir por la investigación en cada campo particular. Los resultados de los diversos campos —conducidos correctamente desde el principio por el cuadro de referencia común de una "ciencia humana" no fragmentaria— se reúnen entonces en una síntesis más alta que, a su vez determina las líneas sucesivas de las investigaciones en los diversos campos.

Esta concepción de una "ciencia humana", en oposición a la ciencia natural "abstractamente material e idealista", va obviamente dirigida contra la fragmentariedad y la determinación "inconsciente" y enajenada de la ciencia. Muchos ejemplos de la historia de la ciencia prueban que la extensión que alcanzan algunas líneas fundamentales de investigación está determinada en gran medida por factores que, en términos rigurosos, están mucho más allá de la misma ciencia natural. (Para poner un ejemplo tópico; no hay duda alguna de que la *automatización* es tanto un problema fundamentalmente *social* como un problema *científico*.) Las líneas de investigación efectivamente seguidas en cada época particular son necesariamente *finitas,* mientras que las líneas de investigación *posible* son siempre, virtualmente, *infinitas.* El papel de las necesidades y de las preferencias sociales que reduce lo infinito a finito es extremadamente importante. Sin embargo —y éste es el punto que subraya Marx—, en una sociedad enajenada este mismo proceso de reducción, al estar determinado "inconscientemente" por una serie de necesidades enajenadas, produce necesariamente otra nueva enajenación: el sometimiento del hombre a los instrumentos cada vez más poderosos de su propia acción.

La estructura de la producción científica es esencialmente la misma de la actividad productiva fundamental en general (tanto más en cuanto que las dos se funden una en la otra en considerable medida): una falta de control del proceso productivo en su conjunto; un modo de actividad "inconsciente" y fragmentario determinado por la inercia de la estructura institucionalizada del modo capitalista de producción; el funcionamiento de la ciencia "abstractamente material" como simple *medio* para fines predeterminados, externos, enajenados. Semejante ciencia natural enajenada se mueve entre Scila y Caribdis: por un lado, su "autonomía" (o sea, la idealización de su carácter "inconsciente" y fragmentario"), por otro, su subordinación, como un simple *instrumento*, a fines externos, extraños (es decir, a los gigantescos programas militares y paramilitares, lo mismo que a los vuelos lunares). Obviamente, el sometimiento de la ciencia natural en cuanto simple instrumento para fines extraños no es en absoluto accidental, sino que está necesariamente vinculado a su carácter "autónomo", fragmentario y, naturalmente, a la estructura de la actividad productiva enajenada en general. Puesto que la ciencia se desarrolló en el marco de una estructura fragmentaria, dividida en compartimentos estancos, no puede

tener fines globales, los que, por consiguiente, deben serle impuestos desde fuera.

La filosofía, por otra parte, expresa una doble enajenación de la esfera del pensamiento especulativo: 1] de toda práctica, incluida la práctica, aunque enajenada, de la ciencia natural, y 2] de los otros campos teóricos, como, por ejemplo, la economía política. En su "universalidad" especulativa, la filosofía se convierte en un "fin en sí mismo" y "para sí mismo", opuesto ficticiamente al mundo de los medios; un reflejo abstracto de la enajenación institucionalizada de los medios a los fines. Como separación radical de todos los otros modos de actividad, la filosofía aparece ante los ojos de sus representantes como la única forma de "actividad genérica", o sea, la única forma de actividad digna del hombre como "ser universal". Así, en vez de ser una dimensión universal de toda actividad, integrada en la práctica y en sus diversos reflejos, funciona como una "universalidad enajenada" independiente (*verselbständigt*), mostrando el absurdo de todo este sistema de enajenaciones en el hecho de que esta "universalidad" ficticia se realiza como la más esotérica de todas las *especializaciones* esotéricas, estrictamente reservada a los "grandes sacerdotes" enajenados (los *Eingeweihten*) de este oficio intelectual.

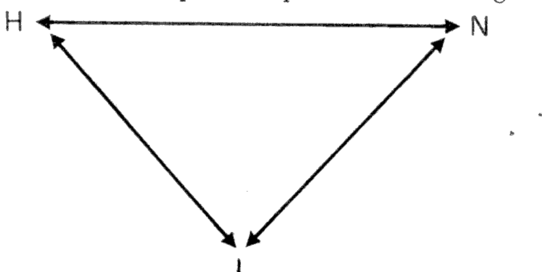
Si el carácter "abstractamente material" de las ciencias naturales particulares está vinculado a una actividad productiva fragmentaria y carente de perspectivas, el carácter "abstractamente contemplativo" de la filosofía expresa el divorcio radical entre la teoría y la práctica en su enajenada universalidad. Se trata de las dos caras de la misma moneda: la autoenajenación del trabajo, que se expresa en un modo de producción caracterizado por Marx y Engels como "condición inconsciente del género humano".

Esto nos obliga a regresar a nuestro problema original. ¿Por qué las diferentes esferas económicas aplican al hombre "una norma distinta y antitética"? ¿Cómo es posible que, aunque tanto la filosofía como la economía política expresan la misma enajenación, su "lenguaje" sea tan diferente que no puedan comunicarse entre sí?

Para simplificar en cierta medida este problema, trataremos de ilustrar, aunque sea en forma esquemática, la relación estructural entre los principales conceptos incluidos en la teoría de Marx sobre la enajenación. (Los esquemas de este tipo son siempre problemáticos porque deben expresar en forma estática, "en dos dimensiones", la complejidad de los intercambios dinámicos. Debe subrayarse, por lo tanto, que dichas ilustraciones no tratan de sustituir una adecuada comprensión conceptual, sino simplemente de ser una ayuda visual para aquella.)

Los términos de referencia fundamentales en la teoría de la enajenación de Marx son el "hombre" (H), la "naturaleza" (N), y la "industria" o "actividad productiva" (I). Para comprender "la esencia *humana* de la naturaleza o la esencia *natural* del hombre" (88), el concepto de "actividad productiva" (o de "industria", utilizada de aquí en adelante por exigencia

de brevedad) es de importancia crucial. La "industria" es tanto la *causa* de la creciente complejidad de la sociedad humana (en cuanto que crea nuevas necesidades mientras satisface las viejas; "el primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades"),[9] como *medio* para afirmar la supremacía del hombre sobre la naturaleza, como "ser universal" que al mismo tiempo es "ser genérico" único. Al examinar las concepciones de Marx, debemos recordar que cuando aplica el término "real" (*wirklich*) al hombre, lo equipara a "histórico" (88), o quiere, simplemente, implicar la historicidad como una condición necesaria de la existencia humana. Marx quiere explicar cada aspecto de los fenómenos analizados en términos esencialmente históricos, lo cual significa que nada puede ser tomado tal cual aparece y supuesto simplemente como un dato último. Al contrario, toda la teoría depende de la prueba de la *génesis* histórica de todos sus componentes de base. En consecuencia, Marx representa la relación entre "hombre" (H), "naturaleza" (N) e "industria" (I) en la forma de una triple interacción entre sus partes constitutivas. Esto se puede esquematizar de la siguiente manera:



Como podemos ver, aquí tenemos una *reciprocidad* dialéctica (indicada por las flechas de dos puntas) entre cada uno de los tres miembros de esta "relación, lo cual quiere decir que el "hombre" no sólo es el *creador* de la industria, sino también el *producto* de aquélla. (En forma análoga, naturalmente, el hombre es tanto el producto como el creador de la naturaleza "verdaderamente antropológica" —sobre todo en sí mismo, pero también fuera de sí, en cuanto que imprime su marca sobre la naturaleza. Y puesto que la relación del hombre con la naturaleza está mediada por una forma enajenada de la actividad productiva, la "naturaleza antropológica" fuera del hombre lleva la marca de esta enajenación en forma cada vez más extensa, demostrada de manera evidente por la intensidad de la *contaminación* que amenaza la existencia misma del género humano.)

Hablando de este proceso de interacción recíproca, Marx lo llama la "génesis de la sociedad humana". Al mismo tiempo, designa los dos aspectos principales de las funciones de mediación fundamentales (de primer orden) con las expresiones "esencia natural del hombre" y "esencia humana de la naturaleza" (88). Su expresión: "la naturaleza real del hombre" —en opo-

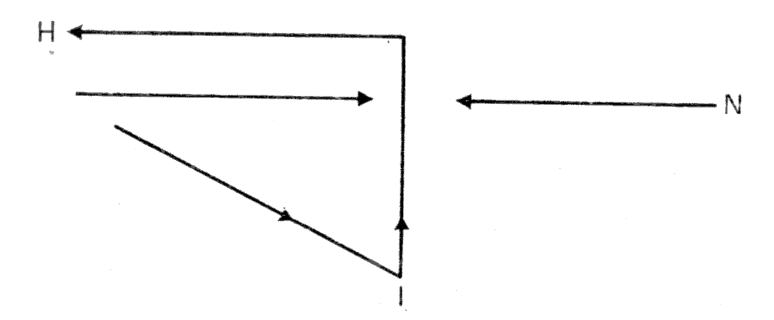
sición a la naturaleza biológica o animal del hombre— quiere abarcar ambos aspectos, para definir así la *naturaleza humana* en términos de una relación necesariamente *triple* de reciprocidad dialéctica. La naturaleza biológica o animal del hombre, por el contrario, se puede definir sólo en términos de relación *doble* o, inversamente, si se definiese la situación ontológica básica simplemente en términos de una relación doble entre "hombre" y "naturaleza" se explicarían sólo las características de la naturaleza biológico-animal del hombre. Porque la conciencia humana implica ya una relación humana específica con la "industria" (tomada en el sentido más general de "actividad productiva"). Una de las contradicciones básicas de las teorías que idealizan la reciprocidad *no mediada* entre "hombre" y "naturaleza" es que desembocan en el callejón sin salida de esta relación animal de la que no se puede derivar siquiera una característica del dinamismo de la historia humana. Luego, en un intento por salir de esta contradicción —para poder explicar las características específicamente humanas— se ven obligadas a suponer una "naturaleza humana ya acabada" con todo el *apriorismo* y el *teleologismo teológico* que acompañan necesariamente a una concepción filosófica semejante.

La concepción de Rousseau, *mutatis mutandis,* pertenece a esta última categoría, aunque en forma paradójica. Puesto que en los términos más genéricos, Rousseau es consciente del carácter ridículo de una idealización de la naturaleza; y, sin embargo, subraya que

> aquel que quiere preservar, en el orden civil, la primacía de los sentimientos naturales, no tiene idea de lo que quiere. Siempre en contradicción consigo mismo, siempre oscilando entre sus inclinaciones y sus deberes, no será nunca ni hombre ni *ciudadano*; no será bueno ni para sí mismo ni para los otros. Será uno de esos hombres de nuestros días, un francés, un inglés, un *burgués,* o sea *nada.*[10]

Empero, esta intuición no induce a Rousseau a elaborar una explicación verdaderamente histórica del hombre y sus relaciones. Al contrario, no obstante sus intuiciones, sigue operando con la falsa idea de "mantener la forma original del hombre".[11] (Debe señalarse que la idealización rousseauniana de una *familia* jerárquica como el *modelo antropológico* de las relaciones "naturales" —opuesto al sistema que produce un "ser artificial"— resulta ser un gran obstáculo para su análisis.) Aun cuando Rousseau reconoce la irrevocable distancia de la unidad "original" directa —en términos hegelianos, el carácter inherentemente *pasado* de la *"Er-innerung"* opuesto a la realidad *presente* de la *"Ent-äusserung"*—, sigue, a diferencia de Hegel, postulándola, a menudo en forma negativa, en su negación sentimental de la "civilización". En la concepción de Rousseau la "industria" (la civilización) ejerce una función esencialmente *destructiva,* poniendo fin a una relación "natural". Semejante interpretación puede permitir al filósofo comprender

ciertas contradicciones de una etapa dada de la civilización, pero no le permite indicar una solución que pueda superar la prueba del desarrollo histórico real. La "industria" (civilización) es representada como algo "malo", aun cuando Rousseau reconoce con tristeza que no se puede prescindir de ella. Así, su sistema, precisamente en sus bases, es profundamente *ahistórico*. Esto puede ilustrarse, en contraste con la concepción de Marx, de la forma siguiente:



Como podemos ver, hay una especie de "corto circuito" en esta representación. Y la interacción unilateral entre hombre e industria concluye en la trágica negatividad que divorcia o enajena al hombre de la naturaleza. (Sería interesante indagar la relación entre la concepción rousseauniana del hombre y la naturaleza, por un lado, y por el otro la noción kantiana del "mal" —*das Böse*—, y, en general, la filosofía kantiana de la historia, su visión trágica del hombre.) Puesto que Rousseau representa las relaciones ontológicas fundamentales en estos términos, su ideal educativo de preservar la sustancia "original" de la humanidad, cultivando lo "naturalmente bueno" en el hombre, está destinado a seguir siendo no sólo utópico, sino también trágicamente desesperanzado. El "corto circuito" produce un "círculo vicioso" que sólo puede romperse mediante el supuesto no garantizado de un educador "ya formado". Rousseau mismo es consciente del carácter problemático de semejante construcción, pero, dados sus conceptos fundamentales, no puede evitarlo.

> Cuanto más se piensa más se advierten nuevas dificultades. Porque el educador *debería* haber sido educado para su discípulo; los sirvientes deberían haber sido educados para sus amos, de manera que todos aquellos que se encuentran en torno al discípulo le comunicasen las impresiones correctas; deberíamos retroceder de educación en educación no sé hasta qué punto. ¿Cómo es posible educar bien a un niño por quien no haya sido bien educado él mismo? ¿Este raro mortal, un educador adecuadamente educado, es acaso imposible de hallar? Lo ignoro. En esta

época de decadencia moral ¿quién sabe a qué punto de virtud pueda llegar aún un alma humana? Pero *supongamos* que este prodigio sea encontrado. Considerando lo que él *debe* hacer veremos lo que él *debe ser*.[12]

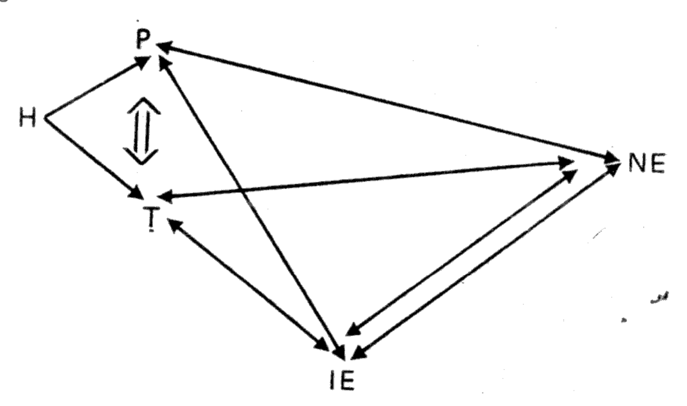
El *ser* es así derivado del *deber ser*, para servir como punto cardinal de todo este sistema de postulados opuestos a la realidad de la "civilización". Puesto que se niega la base de toda historicidad —que es también el único fundamento posible de una "educación del educador"—, el educador debe ser ficticiamente presupuesto y se le debe confiar la función irreal de proteger al "ser natural" frente a las tentaciones de la civilización, el dinero, la artificiosidad, etcétera, salvándolo, con la educación, de convertirse en un "ser artificial". El trágico utopismo de toda esta concepción es evidente en la contradicción general por la cual, mientras Rousseau *niega* la mediación ontológicamente fundamental del hombre con la naturaleza al través de la "industria" (no sólo en su polémica explícita contra la "civilización", sino esencialmente al postular al "hombre natural"), *afirma* positivamente las mediaciones enajenadas de esta mediación: 1] idealizando la presunta supremacía antropológica de una familia rígidamente jerárquica; 2] postulando un sistema de educación igualmente jerárquico en el que "el sirviente es educado para el amo", y "cada uno es educado para su propio puesto", etcétera, y en el cual el educador es milagrosamente "puesto por encima" del resto de la sociedad; y 3] afirmando, como ya se ha visto, la naturaleza no temporal y la necesidad ideal de las mediaciones de segundo orden capitalistamente institucionalizadas —el "intercambio equitativo y ventajoso", la eterna permanencia de lo "mío" y lo "tuyo", etcétera. No es asombroso, por lo tanto, que la impresión general de la concepción de Rousseau sea de tipo *estático*, adecuadamente expresada en el *pathos* trágico de una rebelión condenada a la inercia y a la impotencia. Un *pathos* que expresa la configuración desfavorable de un conjunto de contradicciones, percibido y representado por una perspectiva sociohistórico específica de este gran filósofo y escritor.

El enfoque de Marx es radicalmente diferente; no habla simplemente de la enajenación del hombre de la "naturaleza" como tal, sino de la enajenación del hombre de *su* naturaleza, de la "naturaleza antropológica" (tanto dentro como fuera del hombre). Este mismo concepto de la "naturaleza propia del hombre" *implica necesariamente* la automediación ontológicamente fundamental del hombre con la naturaleza a través de su propia actividad productiva (y autoproductiva). Por consiguiente, la "industria" (o la "actividad productiva") como tal adquiere una connotación esencialmente *positiva* en la concepción de Marx, que libera al hombre del dilema ideológico de la "caída del hombre".

Si en la concepción de Marx se le asigna a la "industria" un papel esencialmente positivo, ¿cómo podemos explicarnos entonces la "enajenación"

como "autoenajenación", o sea, como la "enajenación del trabajo", como la "enajenación de los poderes humanos a través de su propia actividad productiva"?

Para anticipar brevemente el tema central del próximo capítulo, en la medida en que resulta necesario a este respecto, trazamos un diagrama comparativo. Pongamos (H) para "hombre", (P) para "propiedad privada y su poseedor", (T) para "trabajo asalariado y trabajador", (NE) para "naturaleza enajenada",[13] e (IE) pra "industria enajenada" o "actividad productiva enajenada"; ahora podemos ilustrar las relaciones cambiadas de la siguiente manera:



Aquí, como resultado de la "autoenajenación del trabajo" —la objetivación de la actividad productiva en la forma del "trabajo enajenado" (o "actividad esencial enajenada", para usar otra de las expresiones de Marx)—, tenemos una multiplicidad de relaciones de base:

1] (H) se escinde en (P) y (T);
2] (P) y (T) están en una posición antagónica entre sí;
3] la reciprocidad original (H) ↔ (I) ↔ (E) se transforma en las relaciones enajenadas entre:

a] (P) ↔ (IE) ↔ (NE) y
b] (T) ↔ (IE) ↔ (NE).

Además, como ahora todo está subordinado al antagonismo de base entre (P) y (T), tenemos también las relaciones enajenadas entre:

4] (P) ↔ (T) ↔ (IE);
5] (P) ↔ (T) ↔ (NE).

En esta serie de relaciones en las que las mediaciones de segundo orden de (P) y de (T) han tomado el lugar del "hombre" (H), los conceptos de

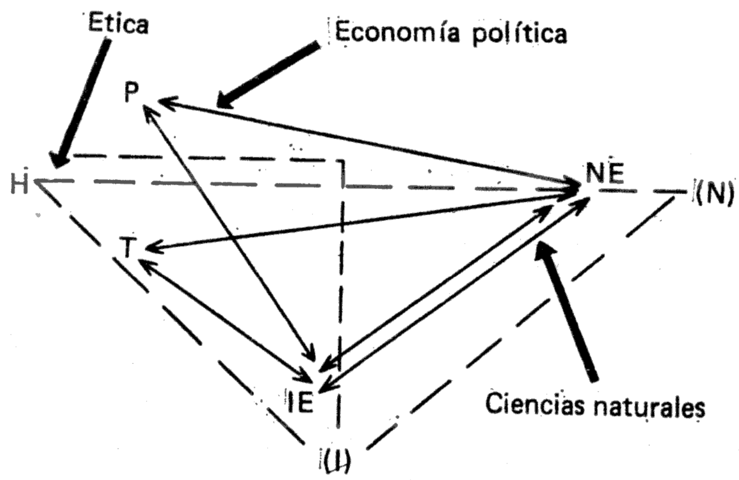
"hombre" y de "género humano" pueden parecer simples abstracciones filosóficas a todos aquellos que no son capaces de ver más allá de la proximidad directa de las relaciones enajenadas dadas (éstas son efectivamente abstracciones si no se consideran en los términos de las formas sociohistóricas concretas de enajenación que ellas presuponen). La desaparición del "hombre" del cuadro, su supresión práctica a través de las mediaciones de segundo orden, de (P) y de (T). (Hemos tenido que omitir las otras mediaciones institucionalizadas de segundo orden, por ejemplo INTERCAMBIO, DINERO, etcétera, en parte porque se encuentran ya implícitas en (P) y (T), y en parte para simplificar lo más posible las interrelaciones de base.) Esta supresión del "hombre", decíamos, significa no sólo que hay ahora una *escisión* en cada eslabón de estas relaciones enajenadas, sino también que el TRABAJO se puede considerar como un simple *"hecho material"*, y no como el agente *humano* de la producción.

El problema del reflejo de esta "cosificación" en los diversos campos teóricos es inseparable de esta doble mediación, o sea, de la "mediación de la mediación". El economista político da una evaluación "cosificada", "fetichista" de las relaciones sociales de producción reales cuando, desde la perspectiva de la PROPIEDAD PRIVADA idealizada (P) considera al TRABAJO (T) como un simple hecho material de producción y no consigue poner en relación ni (P) ni (T) con el "hombre" (H). (Cuando Adam Smith, como observa Marx, comienza a tomar en consideración al "hombre", deja inmediatamente el campo de la economía política y se traslada al punto de vista especulativo de la ética.)

Ahora nos encontramos en mejor posición para comprender la afirmación de Marx según la cual cada esfera teórica aplica al hombre una medida distinta, incluso antitética, y cada una de ellas "se comporta como extraña respecto a la otra". Pues si la base de las generalizaciones teóricas no es la relación ontológica fundamental (H) ↔ (I) ↔ (N), sino su *forma enajenada*, la "mediación de la mediación" cosificada —esto es, (H) ↔ (P) ↔ (T) ↔ (IE) ↔ (NE)—, entonces la economía política, por ejemplo, que se identifica *directamente* con el punto de vista de la propiedad privada está obligada a formular su discurso en términos de (P) y (T), mientras que la ética, en conformidad con su posición que coincide sólo *indirectamente* con el "punto de vista de la economía política" (o sea, con el punto de vista de la propiedad privada) opondrá especulativamente el concepto abstracto de "hombre" a (P) y a (T). El hecho de que ambas disciplinas se ocupen, desde puntos de vista diferentes —aun cuando sólo metodológicamente, no socialmente diferentes—, del mismo fenómeno complejo, permanece oculto tanto a los representantes de la filosofía especulativa moralizante como a aquéllos de la economía política empírica.

Podremos ilustrar las respectivas posiciones de la ética, de la economía política y de las ciencias naturales "abstractamente naturales", en relación

a las relaciones sociales de producción enajenadas y cosificadas, de esta manera:



Como podemos ver, los "lenguajes" de la economía política y de la ética —para no hablar de las ciencias naturales— no pueden ser iguales, porque sus centros de referencia están muy lejos de ser los mismos.[14] Los centros de referencia de la economía política son (P) ↔ (NE) ↔ (T) y (P) ↔ (IE) ↔ (NE), mientras que la ética (y, *mutatis mutandis*, la filosofía especulativa en general) tiene como centro de referencia al "hombre" abstracto (u otras versiones más abstractas del mismo, como "espíritu del mundo", etcétera), y presentan casi siempre sus relaciones con la "naturaleza" y la "industria" o la "civilización", de una manera rousseauniana, con todo el apriorismo y el trascendentalismo implícitos en ella. (Los centros de referencia de las ciencias naturales son, naturalmente, (NE) e (IE), en su doble orientación hacia la naturaleza, o "investigación básica, y hacia la tecnología productiva, o "ciencia aplicada". La siempre creciente "enajenación de la naturaleza" —por ejemplo, la *contaminación*— es inimaginable sin una activísima participación de las ciencias naturales en este proceso. Éstas reciben sus tareas de la "industria enajenada", en la forma de "objetivos de producción" capitalistas —esto es, objetivos subordinados a las "ciegas leyes naturales" del mercado— sin ninguna consideración para las implicaciones y repercusiones humanas finales de la realización de tales tareas.)

Por otra parte, como subraya Marx, la idealización del "hombre" abstracto no es más que una expresión enajenada y especulativa de la relación (P) ↔ (T). La naturaleza de estas relaciones reales es tal que para comprenderlas adecuadamente es necesario adoptar una posición radicalmente

crítica con respecto al sistema de las enajenaciones que "exteriorizan" (u "objetivan") al hombre en la forma de "trabajo enajenado" y de "propiedad privada cosificada". El "hombre real" —la "persona humana real"— no existe realmente en una sociedad capitalista, excepto en la forma enajenada y reificada en donde lo encontramos como "trabajo" y "capital", (propiedad privada), en oposición antagónica entre sí. En consecuencia, la "afirmación" del "hombre" debe proceder a través de la *negación* de las relaciones sociales reales de producción enajenadas. La filosofía especulativa, sin embargo, no *niega* la relación (P) ↔ (T) ↔ (IE) ↔ (NE), sino que, simplemente *prescinde* de ella. Y a través de su concepto abstracto de "hombre", que ignora el antagonismo básico de la sociedad, la realidad de (P) ↔ (T), la filosofía especulativa representa las relaciones sociales de producción enajenadas —de conformidad con su función ideológica específica— de manera "sublimada", y transformando la "realidad palpable" de las contradicciones sociales reales en una oposición ficticia e irreductible *a priori* entre el "reino del aquí y el ahora" y su duplicado "trascendental".

De la explicación de Marx resulta claro que las diversas esferas teóricas reflejan, en una forma necesariamente enajenada, correspondiente a un conjunto de necesidades específicas enajenadas, la enajenación y la cosificación reales de las relaciones sociales de producción. Cada una de aquéllas enfoca la atención en "un campo particular de la actividad sustancial enajenada" (es decir, la economía política en la repetición del ciclo económico de producción; la filosofía especulativa en la "actividad espiritual" y en las normas que regulan el comportamiento humano en los términos más generales; y las ciencias naturales "abstractamente materiales" en las condiciones de un intercambio directo entre el hombre y la naturaleza), y cada una de ellas "se comporta como extraña" con respecto a las otras.

Puesto que ni la economía política ni la filosofía especulativa poseen un conocimiento real del dinamismo social inherente al antagonismo entre propiedad privada y trabajo —y precisamente porque no pueden admitir en absoluto el carácter objetivo de este antagonismo como uno "que se apresura hacia su anulación"— sus sistemas deben permanecer *estáticos*, según el punto de vista necesariamente ahistórico de la propiedad privada que ellas representan directa o indirectamente. Desde semejante perspectiva, ellas —en la mejor de las hipótesis— pueden percibir únicamente el aspecto *subjetivo* de esta contradicción de base, el choque directo de los individuos a causa de los "bienes" o de la "propiedad", pero no pueden comprender la *necesidad social* de estos choques. Por el contrario, o bien los interpretan como manifestaciones de la "*naturaleza humana* egoísta" —lo cual equivale a una defensa objetiva de la posición de la propiedad privada bajo la apariencia de una "condena moral" del "egoísmo humano"—, o, en épocas más recientes, tratan estos choques como problemas de una "falta de comunicación", como objetivos para una "ingeniería humana" dirigida a proyectar métodos para una minimización de los "conflictos en torno a la pro-

piedad", para garantizar la continuación de las relaciones sociales de producción enajenadas.

Por el contrario, Marx capta todo este complejo de conceptos interdependientes en su centro estratégico: el dinamismo social *objetivo* de la contradicción entre PROPIEDAD y TRABAJO. Reconoce que

> la vida humana [. . .] necesitaba de la *propiedad privada* para su realización (104) [porque] sólo la industria desarrollada, es decir, la mediación de la propiedad privada, hace que la esencia ontológica de la pasión humana llegue a ser, tanto en su totalidad como en su humanidad (104).

Por lo tanto la enajenación, la reificación y sus reflejos enajenados son formas de expresión sociohistóricamente *necesarias* de una relación ontológica fundamental. Este es el "aspecto positivo" de la autoenajenación del trabajo.

Al mismo tiempo, Marx subraya también el aspecto negativo. Este último se muestra directamente en la contradicción social entre PROPIEDAD PRIVADA y TRABAJO: una contradicción que, sin embargo, no se puede percibir desde el punto de vista de la propiedad privada, ni desde el de una identificación espontánea con el trabajo en su parcialidad, sino sólo desde el punto de vista, críticamente adoptado, del trabajo en su universalidad autotrascendente. A los ojos de Marx, la creciente evidencia de un inconciliable antagonismo social entre propiedad privada y trabajo es una prueba del hecho de que la fase ontológicamente necesaria de la autoenajenación del trabajo y de la automediación reificada —"por la mediación de la propiedad privada", etcétera— está aproximándose a su fin. La intensificación del antagonismo social entre la propiedad privada y el trabajo revela la contradicción interior del sistema productivo dado y contribuye en gran medida a su desintegración. Así, la autobjetivación humana en la forma de autoenajenación pierde su relativa justificación histórica y se convierte en un insostenible anacronismo social.

A una necesidad ontológica no puede oponerse, realistamente, más que otra necesidad ontológica. La línea de razonamiento de Marx —al subrayar la necesidad *relativa* (histórica) de la autoenajenación, así como también el destructivo *anacronismo social* de la autobjetivación como autoenajenación en una etapa de desarrollo más avanzada— sitúa al *Aufhebung* (la superación de la enajenación) como un concepto que denota una *necesidad ontológica.* Marx demuestra que lo que está en juego es la *necesidad* de una superación *real* de la reificación de las relaciones sociales de producción, antes indispensables, pero ahora cada vez más paralizantes (y por ello históricamente insostenibles). Incluso en este aspecto, su teoría significa una ruptura radical con las opiniones de sus predecesores, que podían representar la "superación" o como un simple *postulado moral* (un *Sollen*) o como una *necesidad lógica* abstracta de un esquema especulativo falto de interés práctico.

En cuanto a la superación de la enajenación en los campos teóricos, debe quedar claro, de cuanto se ha dicho aquí, que el ideal de Marx de una "ciencia humana" no pretende ser un programa de remodelamiento de la filosofía y de las disciplinas humanistas según las ciencias naturales. No sólo porque también estas últimas son formas específicas de enajenación, sino, sobre todo, porque tenemos que vérnoslas con un problema práctico, no teórico. Puesto que cualquiera que sea el modelo que podamos tener en mente como nuestro ideal de actividad filosófica, su aplicación estará subordinada a la totalidad de la praxis social que determina, en cada situación sociohistórica particular, las necesidades intelectuales (no menos que las materiales) posibles. La realización del ideal de Marx de una "ciencia humana" presupone, por lo tanto, la existencia "autosuficiente" ("*positiva*") de estas necesidades no enajenadas en el cuerpo social total. La formulación de Marx del mismo ideal, por el contrario, corresponde a la necesidad de *negar* —bajo su aspecto teórico —la totalidad de las relaciones sociales de producción existentes. La "ciencia humana", por lo tanto, se convierte en una realidad en la medida en que la enajenación es superada *prácticamente*, y así la totalidad de la práctica social pierde su carácter fragmentario (en esta fragmentación, la teoría se opone a la práctica, y los campos particulares de la "actividad esencial enajenada" —tanto teóricos como prácticos— se oponen unos a otros). En otras palabras, para realizar la "ciencia humana", la filosofía, la economía política, las ciencias naturales "abstractamente materiales", etcétera, se deben *integrar recíprocamente*, lo mismo que con la totalidad de una práctica social ya no caracterizada por la enajenación y la cosificación de las relaciones sociales de producción. Porque la "ciencia humana" es precisamente esta *doble integración* —en la superación de la anterior y *doble enajenación*— de los campos teóricos particulares, 1] entre ellos y 2] con la totalidad de una praxis social no enajenada.

El *übergreifendes Moment* (el factor dominante) de este complejo es, naturalmente, la superación de la enajenación en la misma práctica social. Sin embargo, puesto que la práctica social enajenada está ya integrada, en una forma "invertida" y enajenada, con la ciencia "abstractamente material" y con la filosofía especulativa, la superación real de la enajenación en la práctica social es inconcebible sin la superación, al mismo tiempo, de las enajenaciones de los campos teóricos. Así concibe Marx el proceso real de la *Aufhebung* como un *intercambio dialéctico* entre estos dos polos —el teórico y el práctico— en el curso de su *recíproca reintegración*.

3. ENAJENACIÓN Y TELEOLOGÍA

Como hemos visto, tanto la "enajenación" como su *Aufhebung* denotan, en el sistema de Marx, una necesidad ontológica. Lo que debemos considerar ahora es el tipo de *teleología* que opera en el desarrollo descrito por Marx.

Marx es acusado a menudo de caer en un "determinismo económico". Se supone que tuvo la ingenua convicción de que la economía determina mecánicamente todos los aspectos del desarrollo. Tales acusaciones, es inútil decirlo, no se pueden tomar en serio. En efecto, como ya se dijo, en la concepción de Marx el primer acto histórico del hombre es la *creación* de su primera necesidad nueva, y ninguna determinación mecánica puede explicar esto. En la concepción dialéctica de Marx el concepto clave es la "actividad productiva humana", que *nunca* quiere decir simplemente "producción económica". Desde el principio, es algo más complejo, como en efecto indican las referencias de Marx a la ontología. Nos enfrentamos aquí a una estructura extremadamente complicada y las afirmaciones de Marx sobre el significado ontológico de la economía adquieren un significado sólo si somos capaces de comprender la idea de Marx respecto de las múltiples *mediaciones* específicas en los más variados campos de la actividad humana, que no están simplemente "construidos sobre" una base económica, sino que también *estructuran* activamente a esta última a través de su propia estructura inmensamente intrincada y relativamente *autónoma*. Sólo si logramos comprender dialécticamente esta multiplicidad de mediaciones específicas, podremos comprender verdaderamente el concepto que Marx tiene de la economía. Porque si la economía es el "determinante en última instancia", es también un "determinante determinado": no existe fuera del conjunto siempre concreto, históricamente mudable, de las mediaciones concretas, incluidas las más "espirituales". Si la "desmistificación" de la sociedad capitalista debe empezar por el análisis de la economía, a causa del "carácter fetichista" de su modo de producción e intercambio, esto no quiere decir en lo más mínimo que los resultados de semejante investigación económica puedan simplemente transferirse a otras esferas y niveles. Incluso en lo que respecta a la cultura, la política, el derecho, la religión, el arte, la ética, etcétera, de la sociedad capitalista, deben encontrarse aquellas complejas mediaciones, en los diversos niveles de generalización histórico-filosófica, que nos permitan llegar a conclusiones autorizadas tanto sobre las formas ideológicas específicas en cuestión como sobre formas determinadas, históricamente concretas, de la sociedad capitalista en su conjunto. Y esto es todavía más evidente si se trata de transferir la investigación a un nivel más general, como de hecho resulta necesario en el curso del análisis estructural de cualquier forma particular de sociedad o de cualquier forma específica de actividad humana. No se puede comprender lo "específico", sin identificar sus múltiples interconexiones con un sistema determinado de complejas mediaciones. En otras palabras, es preciso ser capaces de ver los elementos "atemporales" (sistemáticos) en la temporalidad y los elementos temporales en los factores sistemáticos.

El "determinismo económico", no hace falta decirlo, niega la relación dialéctica entre temporalidad y atemporalidad, discontinuidad y continuidad, historia y estructura. Opone a la concreción dialéctica de Marx un

modelo mecánico en el que predomina una estructura atemporal de determinaciones. (Algunos llamados "marxistas estructuralistas", con su antidialéctico rechazo del "historicismo", son representantes del "determinismo económico vulgar" revestido de un disfraz "estructuralista" culturalmente a la moda. Fue esta vieja tendencia de "determinismo económico vulgar" la que hizo decir a Marx hace mucho tiempo: "Yo no soy marxista.") El concepto de *mediaciones complejas* falta en la visión de los deterministas económicos que —aun inconscientemente— se rinden a la "ciega necesidad económica" que parece prevalecer en el carácter fetichista del capitalismo, en la enajenación y en la cosificación de las relaciones sociales de producción bajo el capitalismo. (Las *Geisteswissenschaften* —ciencias del espíritu— y —*mutatis mutandis*— sus modernas versiones estructuralistas son, por cuanto concierne a su estructura conceptual fundamental, una forma mistificada de determinismo económico "invertido", en cuanto les falta el concepto crucial de *mediación*. Reflejan la inmediatez de la cosificación capitalista, aunque de manera invertida, al afirmar el mismo tipo de determinación mecánica directa bajo nombres "espiritualizados". En consecuencia, o bien ostentan una rígida negación de toda historicidad o bien inventan una pseudohistoria del "espíritu", falta de las transiciones y mediaciones dialécticas objetivas que caracerizan una verdadera explicación histórica. Es bastante significativo que algunos "marxistas estructuralistas" puedan pasar con la mayor facilidad de las categorías de las *Geisteswissenschaften* a sus propios conceptos pseudomarxistas, o sea, los de un determinismo económico vulgar).

Dado que tanto la "enajenación" como la *Aufhebung* deben ser entendidas, según Marx, en términos de necesidad ontológica, una correcta concepción histórica depende de la interpretación de tal necesidad. El determinismo económico como hipótesis histórica es una contradicción en sus propios términos porque implica la negación final de la historia. Si en verdad la historia significa algo debe tener "un final abierto". Una justa concepción histórica debe, por lo tanto, estar abierta a la idea de una ruptura de la cadena de las determinaciones económicas "cosificadas", "fetichistas" "ciegas", etcétera. (Y, en efecto, una superación de la enajenación es inconcebible sin la ruptura de esta cadena.) Esta idea, no hace falta decirlo, es inadmisible desde el punto de vista del determinismo económico que, por lo tanto, niega la historia, tomando su punto de vista ahistórico como verdadero y lo transforma en una supuesta "estructura invariante".

En este punto, el carácter paradójico de las conquistas de Hegel resulta particularmente instructivo. Lukács, en su ensayo sobre *Moses Hess y los problemas de la dialéctica idealista,* señala que

> la enorme contribución intelectual de Hegel consistió en el hecho de que puso en relación dialéctica entre sí a la *teoría* y la *historia,* las captó en una recíproca compenetración dialéctica. En definitiva, sin embargo, su

intento fracasó. No consiguió nunca llegar a la genuina unidad de teoría y práctica; todo lo que logró hacer fue o *llenar la secuencia lógica* de las categorías con un rico material histórico, o *racionalizar la historia*, en una sucesión de formas, cambios estructurales, épocas, etcétera, que elevó a nivel de categorías sublimándolas y haciendo abstracción de ellas.[15]

Lo que Lukács no podía ver en la época en que escribió su *Historia y consciencia de clase* era el hecho de que en su conjunto la concepción histórica hegeliana —concebida desde el punto de vista necesariamente ahistórico de la "economía política", que llevaba consigo la identificación de "enajeción" y "objetivación"— debía ser enteramente ahistórica, o más precisamente pseudohistórica. Porque, con independencia de cuán finas y agudas fuesen las intuiciones históricas particulares de Hegel, a causa de sus *presupuestos ahistóricos* —es decir, "objetivación" = "enajenación", etcétera—, no podía menos que negar la historia en su totalidad, al asignarle un "fin" en conformidad con un "objetivo" *a priori.* No se trata, por lo tanto, de que para completar su sistema, Hegel abandonase incoherentemente el terreno de su concepción histórica, sino que precisamente desde el comienzo su concepción era esencialmente ahistórica. Este es el motivo por el que *no podía menos que* operar con el método de racionalizar la historia y de relativizar la sucesión lógica de las categorías. Y este es el motivo por el que debía "deducir" una historia humana sublimada de las categorías del pensamiento, en vez de explicar estas últimas con base en la primera. (El reconocimiento de un agente de la historia "humanamente natural y naturalmente humano" —que necesariamente lleva consigo una objetividad específica que sólo puede ser comprendida en los términos de una ontología dialéctica social— le habría impedido poner un fin convencional a la historia en el punto de la "reconciliación del espíritu del mundo" con la realidad capitalista, prevista por el sistema hegeliano desde su inicio.) Así —por más paradójico que parezca—, a pesar de su criticismo programático (abstracto) de la "inmediatez", Hegel acaba por idealizar la inmediatez del fetichismo del capitalismo, evidente en la identidad *históricamente determinada* de la objetivación y de la enajenación capitalistas.

Las acciones humanas no pueden comprenderse fuera de su contexto sociohistórico. Pero, a su vez, la historia humana no se puede comprender sin algún tipo de *teleología.* Si, no obstante, esta última es de tipo "cerrado", *apriorístico* —por ejemplo, todas las variedades de *teleologías teológicas*— el sistema filosófico que se sirve de ellas debe entenderse también él como un "sistema cerrado".

El sistema de Marx, por el contrario, está organizado en términos de una teleología "abierta", esencialmente histórica, que no puede admitir una "fijeza" en ninguna etapa. Podemos explicar esto, anticipando brevemente algunos puntos importantes de los capítulos siguientes, refiriéndonos a dos afirmaciones de Marx en particular:

1] Según Marx, cada necesidad es una "necesidad *histórica*", esto es, una "necesidad *transitoria*" (*eine verschwindende Notwendigkeit*).[16] Este concepto no sólo hace comprensibles las múltiples transformaciones y fases de los fenómenos sociales en términos de *necesidad* histórica, sino que al mismo tiempo deja abiertas las puertas por lo que concierne al desarrollo futuro de la sociedad humana. (Volveremos a referirnos a este tema en el capítulo VIII.)

2] Marx define el "objetivo" de la historia humana en términos de la *inmanencia* del desarrollo humano (en oposición al *trascendentalismo apriorístico* de la teleología teológica), es decir, como una realización de la "esencia humana", de la "humanidad", del elemento "específicamente humano", de la "universalidad y libertad del hombre", etcétera, a través de "la práctica en la que el hombre se manifiesta a sí mismo" (104-105), primero en forma enajenada y luego en una forma positiva, autosuficiente, de actividad vital, establecida como una "necesidad interior". El hombre como "ser automediador de la naturaleza" debe desarrollarse —a través de la dialéctica objetiva de una siempre creciente complejidad de necesidades y de fines humanos—, según las más importantes leyes objetivas de la ontología, de las cuales —y esto es de importancia central— el papel activo de mediador propio del hombre es una parte esencial. Así, el sistema de Marx permanece abierto porque en esta explicación el verdadero "objetivo" de la historia está definido en términos esencialmente históricos y no como un objetivo fijo. En la explicación de Marx, la historia permanece abierta, conforme a la necesidad ontológica específica de la que la teleología humana que se automedia es parte integral; porque no puede haber ningún modo de predeterminar las formas y las modalidades de la "*auto*mediación humana (cuyas complejas condiciones teleológicas se pueden satisfacer solamente en el curso de esta misma automediación), sino reduciendo arbitrariamente la complejidad de las acciones humanas a la burda simplicidad de las determinaciones mecánicas. Así, tampoco puede haber un punto en la historia en el cual podamos decir: "ahora la esencia humana ha sido plenamente realizada", porque tal fijación privaría al ser humano de su atributo esencial: su poder de "automediación" y "autodesarrollo".[17]

SEGUNDA PARTE

ASPECTOS DE LA ENAJENACIÓN

Ahora bien, la fuerza de trabajo en acción, el trabajo mismo, es la propia actividad vital del obrero, la manifestación misma de su vida. Y esta *actividad vital* la vende a otro para asegurar los *medios de vida* necesarios. Es decir, su actividad vital no es para él más que un medio para poder existir. Trabaja para vivir. El obrero ni siquiera considera el trabajo parte de su vida; para él es más bien un sacrificio de su vida. Es una mercancía que ha adjudicado a un tercero. Por eso el producto de su actividad no es tampoco el fin de esta actividad. Lo que el obrero produce para sí no es la seda que teje ni el oro que extrae de la mina, ni el palacio que edifica. Lo que produce para sí mismo es el *salario*; y la seda, el oro y el palacio se reducen para él a una determinada cantidad de medios de vida, si acaso una chaqueta de algodón, unas monedas de cobre y un cuarto en un sótano. Y para el obrero que teje, hila, taladra, tornea, construye, cava, machaca piedras, carga, etc., por espacio de doce horas al día, ¿son estas doce horas de tejer, hilar, taladrar, tornear, construir, cavar y machacar piedras la manifestación de su vida, su vida misma? Al contrario. Para él, la vida comienza allí donde terminan estas actividades, en la mesa de su casa, en el banco de la taberna, en la cama. Las doce horas de trabajo no tienen para él sentido alguno en cuanto a tejer, hilar, taladrar, etc., sino solamente como medio para *ganar* el dinero que le permite sentarse a la mesa o en el banco de la taberna y meterse en la cama. Si el gusano de seda hilase para ganarse el sustento como oruga, sería un auténtico obrero asalariado.

Carlos Marx, *Trabajo asalariado y capital*

IV. ASPECTOS ECONÓMICOS

1. LA CRÍTICA DE MARX A LA ECONOMÍA POLÍTICA

El carácter general de una obra está determinado por el punto de vista de su autor. Así pues, resulta importante interrogarnos acerca del punto de vista de Marx cuando analiza los diversos aspectos de la enajenación. Es importante notar aquí que Marx reprochó a Proudhon haber criticado la economía política desde el punto de vista de la economía política, y, con ello, haber arribado a la contradicción de abolir la enajenación político-económica *dentro* de la enajenación político-económica.[1] Igualmente, Marx caracterizó a Hegel como el filósofo que adoptaba el punto de vista de la economía política moderna (114).

El problema del punto de vista del filósofo, por lo que concierne a la enajenación, es idéntico, en último análisis, al problema de su actitud respecto a la *superación* (*Aufhebung*) de la enajenación. Compartir "el punto de vista de la economía política" quiere decir ser incapaz de determinar en términos concretos las condiciones de una superación real. Y superar la enajenación "dentro de la enajenación político-económica" significa no superarla en absoluto.

Cuando Marx escribe sobre la enajenación, tiene buen cuidado de distinguir su posición del criticismo utópico de la economía política. De hecho, criticó a Proudhon ya en los primeros años del decenio de los cuarenta por su incapacidad para apartarse del enfoque utópico de la categoría de propiedad de los socialistas franceses como Saint-Simon y Fourier.[2] En seguida veremos los problemas económicos concretos involucrados en el utopismo proudhoniano, tal como se critican en los *Manuscritos de 1844,* de Marx. Fue la incapacidad de Proudhon para resolver estos problemas lo que le hizo adoptar, contradictoriamente, a pesar de sus intenciones programáticas explícitas, el punto de vista de la economía política "en forma indirecta".[3]

¿Por qué tenía Marx que oponerse al punto de vista de la economía política?

Básicamente porque estaba en contradicción con el enfoque histórico que podía plantearse la superación de la enajenación.

Marx define la posición de la economía política como basada en una "condición primordial ficticia". Esta condición primordial ficticia es una línea de razonamiento falaz: en este caso, muestra las características de una *petitio principii.* El economista político

da por supuesto en forma de hecho, de acaecimiento, lo que precisamente se trata de *deducir*, a saber: la necesaria relación entre dos cosas, por ejemplo entre la división del trabajo y el intercambio. A la manera como la teología explica el origen del mal por el pecado original; es decir, *dando por supuesto como un hecho*, en forma de historia, *aquello que trata de explicar* (63).

Falacias de este tipo llenan la historia del pensamiento. Sus variedades están determinadas por el carácter particular de las interconexiones históricas concretas pasadas por alto. (Algunos desdeñan o ignoran las relaciones existentes; otros afirman conexiones inexistentes; otros más invierten el orden de las interrelaciones reales, etcétera.)

Vemos aquí un buen ejemplo de una característica básica del pensamiento de Marx; esto es, que el enfoque histórico de cualquier cosa es al mismo tiempo una sustanciación de las categorías de la lógica en términos históricos concretos. En este sentido, la *petitio principii* no es más que una *determinación relacional* que excluye la cuestión del *devenir* (*Werden*) histórico concreto, *asumiendo* un *ser a priori* (*Sein*), con el fin de dar cuenta de las dificultades y contradicciones del *ser determinado* (*bestimmtes Dasein*).

A este respecto, ninguna relación o hecho social —que, por definición, es una relación— puede aceptarse como dado. Todo lo específico, todo lo que posee forma (puesto que cada forma particular expresa una *relación* específica con su *contenido*) debe ser explicado en términos de un *devenir* [proceso], y de tal manera ninguna condición primordial puede darse por supuesta. Por esto Marx comienza definiendo la relación histórica primaria entre el hombre y la naturaleza como la *relación de la naturaleza consigo misma*, con base en que el hombre es una parte específica de la naturaleza. Incluso por lo que respecta a la naturaleza misma, sin una referencia histórica concreta no puede afirmarse nada más sino que es idéntica a sí misma, mientras que la afirmación de la relación parte-todo (el hombre es una parte específica de la totalidad de la naturaleza) requiere una concepción consecuentemente histórica.

Para definir al hombre como parte específica de la naturaleza, debemos tener no sólo una concepción histórica global de la naturaleza misma, lo que responde a la posibilidad, y hasta la necesidad, de una diferenciación dentro de la naturaleza, una necesidad que depende de la generación de condiciones incompatible con el estado de cosas anterior), sino que debemos disponer también de un factor particular que precisa de una *forma peculiar de diferenciación* que resulta en la relación intrínseca hombre-naturaleza.

El factor que incluye esta forma peculiar de diferenciación (es decir, aquella que reformula la relación parte-todo de esta manera: el hombre, parte específica de la naturaleza) es la "industria", la "actividad intencional", la "actividad vital esencial". En este sentido, el concepto de actividad (traba-

jo) es lógica (e históricamente) *anterior* al concepto de hombre. Pero esta prioridad, por supuesto, es *relativa,* porque los tres miembros de esta relación dialéctica pertenecen al mismo complejo total, y ninguno de ellos puede ser abstraído de aquél sin destruir esta relación específica como tal.

Marx se opone al enfoque del economista político,[4] que tiene como punto de partida la estructura lógica de una *petitio principii,* un método de avanzar "a partir de un hecho económico real". Y este hecho es que

> El trabajo no produce solamente mercancías; *se produce también a sí mismo y produce al obrero como una mercancía,* y, además, en la misma proporción en que produce mercancías en general (63).

Este punto acerca del trabajo que se produce a sí mismo y al obrero como una mercancía es de la mayor importancia para comprender la posición de Marx en la cuestión de la superación. Puesto que la base misma de la existencia humana y de todos los atributos humanos es la actividad productiva intencional (que, como hemos visto, posee una prioridad relativa sobre el concepto de hombre), si no podemos presentar el trabajo dentro de un marco histórico, mostrando los procesos reales en los que la actividad productiva deliberada *se convierte* en trabajo asalariado (o "trabajo enajenado"), no tenemos bases para contemplar una superación.

Marx formula este punto muy claramente en *El Capital* cuando escribe:

> Es evidente que el capital presupone el trabajo como trabajo asalariado. Pero asimismo es evidente que, *si partimos del trabajo como trabajo asalariado,* de tal modo que aparezca natural la coincidencia del trabajo en general con el trabajo asalariado, tienen también que aparecer necesariamente como forma *natural* de las condiciones de trabajo, frente al trabajo en general, el capital y la tierra monopolizada. Ahora, el ser capital aparece como forma natural de los medios de trabajo y, por tanto, como carácter puramente material, derivado sin más de su función en el proceso de trabajo. De este modo, se *identifican, como expresiones equivalentes, el capital y los medios de producción producidos...* El trabajo como tal, considerado simplemente como *una actividad productiva útil y adecuada a un fin, se refiere a los medios de producción, no en cuanto determinados por su forma social,* sino en cuanto a su sustancia material, considerados como material y medio de trabajo...[5]

Como vemos, el concepto de Marx de "trabajo enajenado" (o trabajo asalariado) es inseparable de la idea de que la *forma socialmente determinada* de la actividad productiva que obtiene el "valor creciente del mundo de las cosas" al precio de la "devaluación del mundo de los hombres" es algo que puede ser superado.

El interés de Marx por los problemas de la economía política está directamente vinculado a esta cuestión de la superación; subraya que

> Fácilmente se comprende la necesidad de que sea precisamente la Economía la que vea en todo el movimiento revolucionario de la *propiedad privada* tanto su base empírica como su base teórica (83),

y gran parte de la crítica del joven Marx, dirigida contra sus camaradas políticos, se refiere a su relación con el problema de una superación práctica de la enajenación humana.

Uno de los textos más importantes acerca de este punto, en los *Manuscritos de 1844,* dice así:

> Esta propiedad privada *material,* directamente *sensible,* es la expresión sensible material de la vida *humana enajenada.* Su movimiento —la producción y el consumo— es la manifestación *sensible* del movimiento de toda la producción anterior, es decir, de la realización o la realidad del hombre. Religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etc., no son más que modos *especiales* de la producción y se hallan sujetos a la ley general de ésta. La superación positiva de la *propiedad privada,* como la apropiación de la vida humana, es, por tanto, la superación positiva de toda enajenación y, por consiguiente, el retorno del hombre de la religión, la familia, el Estado, etc., a su existencia *humana,* es decir, *social.* La enajenación religiosa, en cuanto tal, sólo se opera en el campo *de la conciencia* interior del hombre, pero la enajenación económica es la enajenación de la *vida real*; su superación abarca, por tanto, ambos aspectos (83).

Es evidente por sí mismo que no podemos combatir la enajenación de la vida real —esto es, la enajenación económica— sin dominar en teoría los complejos problemas socioeconómicos involucrados en ella. Pero el tipo de investigaciones económicas contempladas por Marx no tienen ningún sentido a no ser que nuestra actitud respecto a la cuestión de la "práctica" sea esencialmente igual a la suya. Así, la crítica de Marx se dirige aquí no sólo contra los representantes de la filosofía especulativa, sino también contra quienes, como Feuerbach, únicamente son capaces de concebir la práctica en su "forma suciamente judaica de manifestarse".[6]

Por otra parte, los intentos de los reformadores "*en detalle*" (33) de formular sus puntos de vista en forma económico-institucional están igualmente condenados a la futilidad, porque el reformador busca un mejoramiento *dentro* de la estructura existente, y por medio de la misma estructura, y está, por consecuencia, sujeto a las mismas contradicciones que pretende contrarrestar o neutralizar.

Para Marx, contrariamente a lo que sucede con el reformador, las investigaciones económicas no sirven como bases teóricas para una acción *económica,* sino para una acción *política.* Los problemas de la economía le interesan sólo en la medida en que revelan la compleja jerarquía de la estructura que desea ver positivamente superada. No quiere revelar los puntos "*débi-*

les" del sistema capitalista (que de cualquier forma eran ya muy obvios, por sus importantes repercusiones humanas, para muchos críticos moralistas muy anteriores a Marx), sino sus puntos *fuertes*. Aquellos que convergen en el resultado que define como *"la victoria de esta propiedad* [mobiliaria], *dentro de la civilización"* (76), esto es, la victoria del capitalismo naciente sobre el feudalismo.

Las investigaciones económicas de Marx le ayudaron a descubrir las contradicciones internas de la fuerza económica que resultó en esta "victoria dentro de la civilización", que abrió así las puertas a una acción de muy distinta especie. Diferente, porque una *acción económica* solamente podría atenuar las contradicciones de una fuerza dinámica —la que se encuentra tras la victoria civilizada de la propiedad mobiliaria—, que es ella misma *económica* por su carácter.

Por esto Marx se opone tan enérgicamente, ya en los *Manuscritos de 1844*, a la manera como Proudhon enfoca la cuestión. Escribe:

> La baja del interés del dinero —que Proudhon considera como la abolición del capital y la tendencia de éste a la socialización— sólo es, por consiguiente, directamente, un síntoma de la victoria total del capital activo sobre la riqueza dilapidadora; dicho en otros términos, la transformación de toda la propiedad privada en capital industrial, la victoria total de la propiedad privada sobre todas las cualidades humanas *aparentes* de ella y el total sojuzgamiento del propietario bajo la esencia de la propiedad privada, el *trabajo*. [...] La baja del interés sólo es, por consiguiente, un síntoma de la abolición del capital en la medida en que es un síntoma de su propia acabada dominación, de la enajenación total y completa y que, por tanto, marcha velozmente hacia su superación. Lo que constituye, en general, el único modo como lo que existe afirma y corrobora lo contrario de lo que es (98-99).

Como vemos, el punto de partida de este análisis económico no es económico sino *político*, y todo culmina en la referencia al proceso de "enajenación total y completa", interpretado como una aceleración de la enajenación hasta el punto en que queda anulada.

Ciertamente, la cuestión de una superación positiva sólo puede plantearse en términos *políticos*, en tanto que la sociedad en la que se piensa como superación real de aquella que se critica está aún por nacer. Es una característica de la política (y, naturalmente, de la estética, la ética, etcétera) la de *anticipar* (y así promover) los futuros desarrollos sociales y económicos. La política puede definirse como la *mediación* (y, con sus instituciones, como medios de esta mediación) entre el *estado actual* de la sociedad y el *futuro*. Sus categorías, en consecuencia, muestran el carácter apropiado a esta función mediadora, y las referencias al futuro son, por lo tanto, parte integral de sus categorías. (Las políticas conservadoras muestran tanto como las políticas radicales las características de esta función

mediadora. Solamente que sus categorías son menos explícitas y ponen el mayor énfasis, por supuesto, en definir su relación con el presente. El tipo conservador de mediación política trata de maximizar el elemento de continuidad en sus intentos de ligar el presente con el futuro mientras que la política radical, claro está, pone el énfasis en la discontinuidad.)

La economía, por el contrario, no posee tal función de mediación y por lo tanto no puede operar con categorías del futuro. Si lo hace, se convierte necesariamente en *política utópica* (o filosofía social utópica) disfrazada de economía política.

De ahí se deduce que la "superación" no puede ser contemplada en términos puramente económicos sino en categorías calificadas *política, moral, estéticamente*, etcétera. El tratamiento que Marx da a esta cuestión no es en absoluto una excepción al respecto; sólo puede usar categorías económicas cuando analiza la forma social existente de actividad productiva. En la medida en que llega a la cuestión de la "trascendencia positiva", la "superación", etcétera, Marx emplea expresiones como "la *emancipación* de todos los sentidos y cualidades humanos" (86). Podemos observar no sólo que este punto lleva un fuerte énfasis *moral,* sino también el hecho de que la palabra clave —*emancipación*— subrayada por el propio Marx, es un término específicamente político.

El término —aplicado por Marx para definir la "superación"— que queda más próximo de las categorías de la economía es "asociación" (60). Pero precisamente debido a su carácter global, general, no puede ser otra cosa más que un principio político general considerado como el centro de referencia de una futura economía socialista. Y para definir su carácter como un principio económico *socialista* debe relacionarse con temas específicamente políticos y morales. (Tales como "igualdad", "emancipación de todos los sentidos y cualidades humanos", "la tierra como propiedad personal del hombre", etcétera.) La "asociación" puede ser de diferentes clases y en sus referencias económicas, tal como es empleada por Marx, solamente indica:

1] algo que ya pertenece a la estructura económica existente (por ejemplo "las ventajas económicas de la gran propiedad territorial");

2] una *negatividad* (por ejemplo, la "asociación" es una garantía contra las crisis económicas).

A través de las referencias a cuestiones políticas y morales la categoría de "asociación" adquiere su pleno significado marxista —en agudo contraste con la posible interpretación y aplicación corporativa del término—, lo que le hace posible convertirse en el principio básico de la economía socialista. (Ésta es una de las principales razones que apoyan el método de análisis utilizado por Marx y que vincula estrechamente los temas económicos a los políticos, morales, etcétera. Incluso los problemas estéticos, como veremos en el capítulo VII, son analizados de tal modo que puedan ponerse de relieve sus interconexiones con las cuestiones económicas y políticas más generales, lo cual ayuda a consolidar el carácter específicamente

socialista de las soluciones contempladas para estas formulaciones generales.) No obstante, si se destruye el vínculo entre los aspectos políticos, morales y económicos de estos temas, entonces, a causa de las razones ya mencionadas, pierden su carácter socialista, marxista, y su importancia para una superación positiva de la enajenación se vuelve extremadamente dudosa.

Así pues, el procedimiento de Marx consiste en partir de un *análisis económico* concebido como la base teórica de la *acción política* que se contempla. Esto no significa, sin embargo, que Marx identifique la "superación" con esta acción política. Al contrario: frecuentemente subraya que la enajenación de la actividad productiva sólo se puede superar, en última instancia, en la *esfera de la producción.* La acción política solamente puede crear las condiciones generales, que no son idénticas, pero que son un *prerrequisito* para la superación real de la enajenación. El proceso concreto de superación se halla en el futuro, muy adelante del periodo de acción política que establece las condiciones necesarias para que se inicie el proceso de superación positiva. Qué tan lejano se halle ese proceso es algo que no puede saberse, porque depende de muchas condiciones, incluyendo las del desarrollo científico. De cualquier manera, hay pocas dudas acerca de que el Marx maduro situaba este proceso de superación positiva en un futuro aún más lejano que el que preveía el Marx joven.[7]

Si comparamos esta concepción con la de Proudhon, resulta claro que lo que falta a esta última es la necesaria *vinculación mediadora* que cree los prerrequisitos de una superación positiva. El carácter *utópico* de la filosofía de Proudhon está determinado por la falta de esta vinculación mediadora, así como el carácter teológico del concepto del hombre de Rousseau está determinado por su actitud negativa hacia la necesaria mediación (industria o "civilización") entre el hombre y la naturaleza, esto es, por la falta de esta vinculación mediadora en su concepto del "estado natural".

Proudhon contempla una *medida económica* directa para obviar los aspectos negativos de la situación dada, y así, en último análisis, diluye la política en una economía utópica. Debido a esta identificación de la política con la acción económica Proudhon tiene que situar el proceso de superación en el presente o en el futuro inmediato, y también debe operar, por ello, con las categorías de la economía política.

Esto es lo que Marx llama "abolir la enajenación político-económica dentro de la enajenación político-económica". Puesto que en el salario, "el trabajo no se revela como fin en sí, sino como instrumento del salario", la idea de Proudhon de "una *elevación del salario* por la fuerza", argumenta Marx, no soluciona nada. Porque

> incluso la *iguadad de los salarios,* tal como Proudhon la postula, no haría más que convertir la relación entre el obrero actual y su trabajo en la relación hacia el trabajo de todos los hombres. Se concebiría la sociedad como un capitalista abstracto. El salario es la consecuencia directa

del trabajo enajenado, y el trabajo enajenado, a su vez, la consecuencia directa de la propiedad privada. Al desaparecer uno de los términos, necesariamente tiene que desaparecer también, por consiguiente, el otro (71).

Toda esta crítica conduce más adelante a la conclusión de que la apropiación de capital por la comunidad no significa el fin de la enajenación. Porque incluso si la comunidad posee capital y el principio de la igualdad de los salarios se pone en práctica, en la medida en que la comunidad no es más que una comunidad de *trabajo* (esto es, trabajo asalariado), toda la relación de enajenación persiste en una forma diferente. En esta nueva forma, el trabajo se eleva a una "generalidad *imaginaria*" (82) pero no conquista el estatus y dignidad humanos, no aparece como un fin en sí mismo, porque es enfrentado por otra imaginaria generalidad: "la *comunidad* como el capitalista universal". Sólo si esta relación de verse enfrentado a un poder fuera de uno mismo, que equivale a no ser un fin en sí mismo, se supera, podemos hablar de una superación positiva de la enajenación.

2. DE LA ENAJENACIÓN PARCIAL A LA UNIVERSAL

Como ya antes mencionamos, el joven Marx quiere descubrir el secreto de la "victoria de la propiedad [mobiliaria], dentro de la civilización". La economía política le guía en esta empresa. A menudo, Marx reconoce y ensalza los méritos de la economía política clásica, porque ve en ella un intento logrado de investigar las relaciones reales de la producción en la sociedad moderna. En *El Capital,* Marx llama a las categorías de la economía política

> formas mentales aceptadas por la sociedad, y por tanto objetivas, en que se expresan las condiciones de producción *de este* régimen social de producción *históricamente dado* que es la producción de mercancías,[8]

y este juicio está totalmente de acuerdo con su definición de la economía política en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844.*

El punto acerca de la victoria en la civilización de la propiedad mobiliaria se refiere tanto al desarrollo socioeconómico real y a la economía política como a la conceptualización de las leyes de este desarrollo. Según Marx, la conquista importante consistió en considerar al *trabajo humano* como la "fuente de la riqueza" (76); señala, además, que la economía política se desarrolla en la medida que adquiere grado de conciencia del hecho de que el trabajo es la fuente de la riqueza. En este sentido, Marx distingue cuatro etapas en el desarrollo de la economía política, las dos primeras de las cuales se hallan muy estrechamente vinculadas entre sí:

1] sistema monetario

2] sistema mercantil
3] fisiocracia
4] economía política liberal

Siguiendo al joven Engels, Marx llama a Adam Smith el Lutero de la economía política (78) y a los partidos del sistema monetario y mercantil "*adoradores de fetiches*", "*católicos*" (78). En otro lugar se dice que rinden "culto fetichista al dinero metálico" (96). La fisiocracia proporciona un vínculo entre las dos primeras etapas y la cuarta en el desarrollo de la economía política, en tanto que logra "la disolución *económico-política* de la propiedad feudal", al mismo tiempo que es "la *transformación,* la restauración *económico-política* de la misma propiedad, pero ya no con un lenguaje feudal, sino con un lenguaje económico" (79).

La cuarta etapa, identificada en primer lugar con la obra de Adam Smith, no sólo desvela el fetichismo del sistema monetario y mercantil, sino que también supera las inconsistencias y la unilateralidad de la fisiocracia, ampliando a todo el campo de la economía el principio del trabajo como la fuente uiversal de la riqueza. Para emplear las palabras de Marx al definir las conquistas de la economía política liberal comparada con la fisiocracia, "el trabajo comienza manifestándose bajo la forma de *trabajo agrícola,* para hacerse luego valer como *trabajo* en general" (80).

¿Qué significa todo esto con respecto a la enajenación?

La respuesta se nos da inmediatamente si consideramos que no es posible siquiera hablar de enajenación en tanto permanecemos en el terreno del fetichismo. Fetichismo, en el sentido que Marx da al término, significa considerar la riqueza solamente como algo exterior al hombre e independiente de él; como algo que posee el carácter de objetividad absoluta.

Si en verdad posee este carácter de absoluta objetividad, entonces la riqueza es, por supuesto, "sacrosanta". Es importante recordar en este contexto que los primeros grandes temas de controversia, relacionados con la enajenación, a finales de la Edad Media, eran la "enajenabilidad de la tierra" y el interés obtenido mediante el préstamo de dinero sin la "enajenación del capital". Si la fuente de la riqueza —en este caso la tierra— posee tal objetividad absoluta, entonces obviamente no puede ser enajenada. Y la "victoria de la propiedad [mobiliaria] dentro de la civilización" no podría realizarse sin negar esta opinión. Por otra parte, la propiedad mobiliaria necesitaba también una especie de estabilidad, aunque una totalmente diferente de la "no enajenabilidad de la tierra". Esta nueva clase de estabilidad *dinámica* se afirmaba haciendo presión sobre la legitimidad de la ganancia "*sin* la enajenación del capital": condición esencial de la acumulación. Como consecuencia, muchos herejes fueron condenados, e incluso quemados por la Iglesia católica por sostener que la ganancia obtenida mediante el préstamo sin la enajenación del capital no era pecado, y menos aún un pecado capital. Muy significativamente, un representante de la fisiocracia, el político y economista francés Turgot, ya en la sexta década

del siglo XVIII, tuvo que defender a los partidarios de esta doctrina "herética".[9]

Considerar la riqueza solamente como un objeto externo, y no como una manifestación específica de las relaciones humanas, significa que el problema de la enajenación ni siquiera puede elevarse por encima de la generalidad —y al mismo tiempo lo absoluto— de "la caída del hombre". Y sólo cuando la riqueza (el producto de los esfuerzos humanos) adquiere este carácter de absoluta objetividad, entonces el otro lado de la relación —la naturaleza humana tal como se manifiesta en las diversas clases de actividad humana— aparece también bajo el aspecto de absoluto y de eternidad metafísica. Esto se expresa gráficamente en el concepto de la caída del hombre, presupuesto a menudo, implícitamente, como el fundamento de las explicaciones teóricas relacionadas con esta cuestión.

La fisiocracia representa una etapa en el desarrollo de la economía política, en la medida en que esta apariencia de absoluto es cuestionada en lo que se refiere a ambos lados de la relación. Se considera a la actividad humana como la fuente de la riqueza, porque se reconoce que la tierra no tiene valor en y por sí misma sino sólo en conexión con el trabajo humano. (Esto es lo que quiere decir la expresión, bastante oscura, de Marx de que "la esencia subjetiva de la riqueza" ha sido transferida al trabajo [79].) Por otra parte, la actividad se define en términos concretos, como *agricultura*, y sólo en esta forma específica se reconoce como fuente de valor.

Sin embargo, en una definición de la actividad productora de valor en esta forma *específica*, como dice Marx:

> El trabajo aún no se concibe, pues, en su generalidad y en su abstracción, sino que aparece vinculado todavía a un *elemento natural* específico *como a su materia,* lo que quiere decir que sólo se le reconoce en una *modalidad especial determinada por la naturaleza.* Es, por tanto, todavía una *determinada y especial* enajenación del hombre, lo mismo que su producto se concibe solamente como una riqueza determinada, que pertenece más bien a la naturaleza que al trabajo mismo. La tierra se considera todavía, aquí, como una existencia natural independiente del hombre, aún no como capital, es decir, como un momento del trabajo mismo. Más bien aparece el trabajo como un momento *de ella.* Pero, en cuanto el fetichismo de la vieja riqueza externa, existente sólo en cuanto objeto, se reduce a un elemento natural muy simple y su esencia se reconoce ya, aunque sólo sea, de momento, parcialmente, de un modo especial en su existencia subjetiva, nos encontramos con el progreso necesario de que la *esencia general* de la riqueza se encuentra ya reconocida y, por tanto, el *trabajo,* elevado totalmente a lo absoluto, es decir, en su abstracción, se ha erigido en *principio* (79).

Sin embargo, esta revelación de la naturaleza general de la riqueza y el establecimiento del trabajo "elevado totalmente a lo absoluto" y "en su

abstracción" (es decir, independientemente de sus formas específicas dentro del modo de producción dado) como principio universal de producción y desarrollo, no fue realizada por los representantes de la fisiocracia, sino por los de la siguiente etapa: la economía política liberal.

La fisiocracia no pudo comprender que la *agricultura*, como forma particular, tenía que subsumirse en la forma universal: *industria* (esto es, la actividad productiva en general), y su manifestación comprehensiva en la etapa dada, *trabajo asalariado*. Por eso la fisiocracia, al contrario de la economía política liberal, no pudo liberarse completamente del viejo fetichismo.

Obviamente, el hecho de que los principales representantes de la fisiocracia se encuentren en Francia, y no en Inglaterra, es inseparable del estado general de la economía francesa en el siglo XVIII, que el joven Marx define como la economía de "una nación pecuniaria aún no plenamente desarrollada". Y aquí podemos ver nuevamente un ejemplo concreto del método de Marx para abarcar en una unidad los elementos sociohistóricos y sistemático-estructurales.

Es en el contexto del fetichismo —tomado como ejemplo para ilustrar un punto general— donde Marx subraya la íntima relación entre la teoría y la práctica social. Después de comparar una Francia "fascinada todavía por el brillo sensual de los metales preciosos" con la nación pecuniaria plenamente desarrollada, Inglaterra, escribe que

> hasta qué punto la solución de los enigmas teóricos es una tarea práctica y a la que la práctica sirve de mediadora, pues la verdadera práctica es condición de toda teoría real y positiva, lo revela por ejemplo el *fetichismo* (96).

Y en el mismo espíritu analiza las etapas anteriores del desarrollo socioeconómico y teórico.

La enajenación, a este respecto, es ya inherente a las relaciones feudales, porque la propiedad territorial es la base del dominio de la propiedad privada. La propiedad feudal de la tierra es considerada como una manifestación particular de la enajenación porque el hecho de que la tierra sea poseída por unos pocos grandes señores significa que la tierra es enajenada al hombre en general y se le enfrenta como una fuerza extraña.

Una vez que la tierra es monopolizada, el problema más importante, desde el punto de vista de la industria en desarrollo, es, obviamente, el carácter enajenable de la tierra. Pero, en el sentido general en el que la tierra es la condición primordial de la existencia del hombre, la tierra es, por supuesto, absolutamente *inalienable del hombre*. De hecho, la ideología feudal (contemporánea de las condiciones en las que la tierra ya ha sido enajenada por un *grupo* de hombres), no podía afirmar su posición en términos de "hombre", sino sólo en términos de su propia *parcialidad* (*particularidad*). Esta parcialidad tiene entonces que elevarse sobre el resto de la sociedad, reclamando una ascendencia *divina*. Esta pretendida ascendencia

divina le da una forma de legitimidad, aunque sea ficticia. Puesto que, sin embargo, la pretensión de ascendencia divina justificaba directamente la dominación absoluta de una posición *parcial* (*particular*), no había necesidad de apelar al concepto de "hombre" en la ideología feudal, ni tampoco había en ella lugar para hacerlo.

El concepto de "hombre" fue popularizado por aquellos que combatían el poder feudal y su ideología. Lo que resulta paradójico, sin embargo, es que en los escritos de estos pensadores antifeudales el concepto de hombre no se plantea para *negar* la enajenación, sino para *afirmarla* y sustentarla, aunque en una forma diferente. Afirmaban y sostenían el principio de la enajenación y enajenabilidad en una forma *universal,* extendiendo su alcance a todo aspecto de la vida humana, incluyendo la *"autoenajenación"* y la *"autoenajenabilidad"*. Y esto lo hacían en nombre del "hombre".

Esta universalización del principio de la enajenación y la enajenabilidad lleva consigo, naturalmente, la noción de *igualdad,* en el sentido que sigue a continuación.

Debemos recordar aquí que según Marx la tendencia original inherente a la división de la tierra es la igualdad (60). Y en otra parte dice que

> El economista —ni más ni menos que la política, en sus *derechos del hombre*— lo reduce todo al hombre, es decir, al individuo, al que despoja de toda determinabilidad, para clasificarlo como capitalista o como obrero (99).

Este concepto del hombre, en su forma política o económica, no deja de afirmar, por supuesto, aunque sólo sea abstractamente, el principio de la igualdad. La tierra es enajenable porque todos pertenecemos a la clase general de "hombre", y en este sentido todos somos iguales. (Si, no obstante, la posesión de la tierra fuera de origen divino, nadie podría abogar por su enajenabilidad; nadie, tampoco, podría impugnar la jerarquía social que se identifica con el dogma de la no-enajenabilidad de la tierra.)

Pero apenas acaba de ser afirmada esta igualdad cuando ya se la niega, porque el concepto de enajenación y enajenabilidad implica *exclusión.* De hecho, la forma en que la tierra puede ser enajenada es necesariamente tal que transfiere los *derechos de posesión* —aunque no en principio, como en la ideología feudal, pero sí *de facto*— a un número limitado de personas. Al mismo tiempo —nuevamente, no en tanto que principio, sino como una necesidad implicada en la práctica de la noción de enajenabilidad—, el resto de la población queda *excluido* de la posesión de la tierra.

Así, la forma concreta en que el principio de igualdad se realiza es formal-legalista: poseer igual derecho a tener los Derechos del Hombre; es decir, si la idea de igualdad se relaciona con el *derecho de posesión* se transforma necesariamente en el principio abstracto formal de *posesión de derechos.* En otras palabras: el principio es despojado de su contenido.

El carácter abstracto y formal-legalista de los *Derechos del Hombre* está

determinado por la irreconciliable contradicción entre la forma y el contenida: la nueva *parcialidad* (*particularidad*) del contenido motivador y la *universalidad* formal del llamamiento ideológico. Ésta no es una abstracción conceptual que se puede eliminar o mejorar; es una abstracción objetivamente necesaria, determinada por las contradicciones internas de una situación histórica concreta. Es completamente imposible "desmistificar" esta estructura sin exponer la contradicción entre el contenido parcial (particular) real y la instancia ideológica formalmente universal. Pero para hacer esto se necesita el llamamiento sociohistórico muy diferente de los defensores originales de los *Derechos del Hombre*.

Por esto es que la afirmación de la igualdad como contenido (esto es una teoría que quiere ir más allá del punto señalado por el formalismo abstracto de los Derechos del Hombre) debe partir de la negación de la enajenación y la enajenabilidad. Y por la misma razón, esta afirmación de la igualdad debe también oponerse a todas las formas de posesión individualista que puedan implicar exclusión.

3. DE LA ENAJENACIÓN POLÍTICA A LA ECONÓMICA

En la propiedad feudal de la tierra los lazos entre la tierra y su propietario no se han reducido aún al estatus de simple riqueza material. Como señala Marx,

> La finca parece individualizada con su señor, tiene su rango, ostenta con él el título de baronía o de condado, tiene sus privilegios, su propia jurisdicción, sus relaciones políticas, etc. Se presenta, por decirlo así, como el cuerpo inorgánico de su señor. De ahí el axioma de *nulle terre sans maître,* que expresa el entrelazamiento de los derechos señoriales con la propiedad territorial. El señorío de la propiedad sobre la tierra no aparece tampoco, aquí, directamente como señorío del simple capital. Sus vasallos guardan con él más bien la relación propia de su patria. Es *un tipo estrecho de nacionalidad* (59).

Este tipo de individualización y personificación significa también que la relación entre el propietario de la tierra y los que trabajan en la finca —sus siervos— es predominantemente *política.* En consecuencia, su negación debe tomar también, en primer término, una forma esencialmente política. Según esto, al comienzo de su desarrollo, el pensamiento económico moderno es todavía parte integrante de la política. Sólo más tarde, cuando la propiedad feudal de la tierra es liquidada y el nuevo modo de producción está bien establecido, adquiere el pensamiento económico la forma de una ciencia independiente. Entonces encuentra un equivalente *específicamente económico* aquello que se había formulado *políticamente* en las declaraciones de los Derechos del Hombre.

El desarrollo de la economía política, en lo que se refiere al concepto de

hombre, opta por negar este "tipo estrecho de nacionalidad". Se hace cada vez más claro que la economía política tiende a la universalidad, primero en escala nacional y luego en escala cosmopolita. El mercantilismo tiene aún, sin embargo, un carácter predominantemente nacional. La economía política liberal, en cambio, deja muy claro que sus leyes más generales no conocen fronteras, y no están sujetas a ninguna limitación.

En este desarrollo de la parcialidad (particularidad) a la universalidad, de la personificación a la impersonalidad, de las limitaciones y mediaciones políticas a la libertad e inmediación económicas, la economía política supera gradualmente el viejo fetichismo y formula claramente las condiciones de una enajenación sin trabas. Así, el desarrollo que va de la parcialidad (particularidad) política a la universalidad económica significa que la enajenación particular o "específica" se convierte en una enajenación universal.

Al comienzo de este desarrollo encontramos la propiedad feudal, que oculta el hecho de que la unidad original, Hombre (H), se había escindido en el curso del desarrollo histórico en Propiedad (P) y Trabajo (T). Las relaciones de propiedad feudales ocultaban esta escisión mediante una mediación *política*. Esta mediación política crea la falsa apariencia de una unidad que históricamente desapareció hace siglos.

Marx, después de analizar la individualización y personificación feudales, como opuestas a la etapa posterior en la que "el hombre está atado a la tierra, no por su carácter, sino sólo por su bolsa", dice que es necesario que la falsa apariencia de unidad sea abolida,

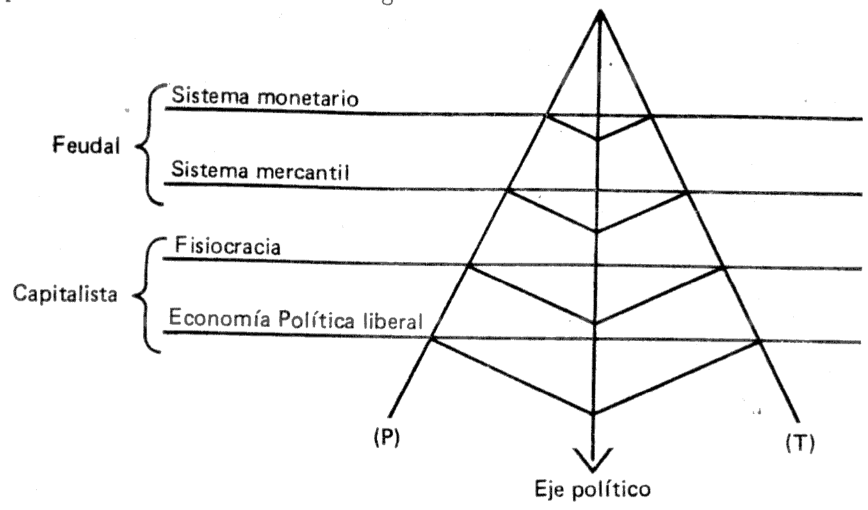
> que la propiedad territorial, donde está la raíz de la propiedad privada se vea arrastrada por completo al movimiento de ésta y convertida en *mercancía,* que el señorío del propietario se manifieste como el señorío *puro y simple* de la propiedad privada, del *capital, despojado de todo matiz político* (59).

Cuando esto se ha realizado, el proverbio medieval *nulle terre sans maître* pierde automáticamente su validez, y así las relaciones básicas vienen a caracterizarse, como dice Marx, por el nuevo proverbio: *l'argent n'a pas de maître.* Es obvio que el proverbio *nulle terre sans maître* expresa una relación directamente política, en contradicción con la etapa posterior en la que la relación entre (P) y (T) es esencialmente *económica.* Se ha despojado no sólo de todo *matiz político,* sino también de todos los restos de *personificación.*

Sin embargo, al comienzo de este desarrollo los hechos (por una parte que la tierra esté *individualizada,* y, por la otra, que el siervo [T] *pertenezca* al señor feudal [P]) hacen que parezca como si existiese una *unidad* de ambos. Pero esta "unidad" es sólo externa. No la mantiene viva una fuerza cohesiva interna de naturaleza positivamente económica, sino la fuerza de una institución política y la ausencia (o debilidad) de una fuerza económica

que pudiera efectivamente ponerla en cuestión.

Más tarde, cuando esta fuerza económica se hace más fuerte dentro del sistema feudal, la brecha aparece cada vez más marcada, y la distancia relativamente corta de (P) y (T) respecto al "eje político" que originalmente creaba la impresión de una unidad real, aumenta considerablemente. Esto puede ilustrarse de la manera siguiente:



Cuanto más aumenta esta distancia, más pierde la vieja política su poder mediador y deja esta función al *dinero*. O, para decirlo de otra manera: cuanto más toma el dinero la función mediadora de la política, más evidente resulta la escisión entre la propiedad y el trabajo, y más disminuye el poder y el alcance de la política directa. (Por supuesto, hablamos de una *tendencia,* y por lo tanto hay que subrayar que la política directa *nunca* pierde completamente su poder y función de mediación.)

En este proceso que transfiere el poder mediador de la política a un factor económico, la propiedad de la tierra se enfrenta a la propiedad mobiliaria privada, y la liberación del trabajador de sus vínculos políticos se realiza gracias a una alianza entre el trabajo y el capital industrial. Cuando Marx señala este punto, también señala que la oposición entre la propiedad de la tierra y la mobiliaria no es una oposición básica, porque pertenecen a la misma categoría. La propiedad de la tierra, en su constante oposición al capital, no es más que

> La *propiedad territorial* es la propiedad privada, el capital cargado todavía de prejuicios *locales* y políticos y que aún no se ha desprendido del todo de las ataduras del mundo para encontrarse a sí mismo, el capital que aún no ha llegado a la *perfección*. Es en el curso de su *formación*

universal cuando llegará a cobrar su expresión abstracta, es decir *pura* (77).

Como vemos, el análisis de Marx parte de la definición de la propiedad privada como capital, y desde este punto de vista compara una forma de propiedad privada (la propiedad territorial) con otra (propiedad mobiliaria o capital industrial). Solamente si el capital industrial se entiende como la "expresión pura" del capital, puede la propiedad privada definirse como capital, y la propiedad territorial —en oposición al capital industrial— como "capital que aún no ha llegado a la perfección". Otra vez, aquí, podemos observar que los grados de complejidad y abstracción *lógica* (desde la limitada validez de la forma localmente afectada hasta la validez universal de la "expresión pura") corresponden a grados de madurez *histórica*.

¿Pero por qué el desarrollo del capital (propiedad privada) sigue este curso, caracterizado por la conocida contradicción entre propiedad mobiliaria y propiedad territorial que finalmente conduce a la victoria civilizada de la propiedad mobiliaria? ¿Qué es lo que hace necesario el desarrollo del trabajo como trabajo enajenado en esta forma?

En vano buscaremos una respuesta a esta cuestión en los *Manuscritos de 1844*. No obstante, la clave de la respuesta puede ser hallada en un pasaje de *El Captial*, en donde Marx dice que toda producción de plusvalía tiene como *base natural* la productividad del *trabajo agrícola*.[10]

Es evidente que ninguna sociedad, aun cuando su complejidad sea limitada, puede llegar a existir sin la producción de productos alimenticios básicos que excedan los requerimientos individuales de los trabajadores. Pero es igualmente evidente que la existencia de un producto agrícola excedente no contiene ninguna determinación *económica* respecto a la forma de su apropiación. Puede ser apropiado por un grupo limitado de personas, pero también puede distribuirse sobre la base de la más estricta igualdad. Ahora, el punto es que los requerimientos más elementales del modo capitalista de producción (competencia, crecimiento, acumulación, etcétera), prescriben por necesidad *económica* una relación *fija* entre la producción y la apropiación (es decir, la propiedad privada).

Para hacer estable la relación entre la producción y la apropiación cuando por primera vez se dispone de un producto agrícola excedente, y para garantizar de esta manera la acumulación de la riqueza así como para aumentar el poder de una sociedad dada, es preciso tener una determinación *política* como principio regulador fundamental de la sociedad en cuestión. Lo que da origen a esta determinación política puede ser, por supuesto, enormemente variado, desde un desafío exterior que amenaza la vida de la comunidad hasta una situación geográfica favorable que propicia una acumulación más rápida de la riqueza. Pero no nos ocuparemos de ese tema. Lo que interesa a este respecto es:

1] que la primera etapa en el desarrollo de la enajenación del trabajo debe tener una forma *política*;

2] que un prerrequisito absoluto de la génesis de una sociedad capitalista basada en un principio *económico* interno es la existencia previa de una *relación fijada políticamente* entre la propiedad y el trabajo, que regule la distribución o reparto de todo el producto excedente y que haga posible la acumulación. (Sin la existencia de tal relación —como en el caso de las sociedades naturales igualitarias— no puede haber acumulación y la sociedad permanecerá estancada.) En otras palabras: un prerrequisito esencial de la enajenación *universal* (económica) es la realización de una enajenación *específica* (afectada políticamente). Lógicamente, la enajenación universal implica la enajenación parcial (particular), y, como vemos, también históricamente la enajenación debe ser primero política, o sea, parcial (particular) antes de convertirse en económica, es decir, universal.

4. DIVISIÓN Y ENAJENACIÓN DEL TRABAJO, COMPETENCIA Y REIFICACIÓN

La cuestión de la enajenación está directamente relacionada con el tema del producto excedente y la plusvalía, y Marx define las diversas fases del desarrollo de la economía política de acuerdo a sus posiciones por lo que respecta al origen y naturaleza de la plusvalía. Veamos una tabla comparativa para ilustrar sus interrelaciones y desarrollo:

Forma dominante de propiedad	*Forma dominante de trabajo*	*Etapa correspondiente de la economía política*	*Su esfera de referencia y su concepto de plusvalía*
Propiedad territorial que ha alcanzado un grado relativamente alto de acumulación de riqueza	Servidumbre	Sistema *monetario*	*Circulación.* No posee opinión definida sobre la plusvalía
Propiedad territorial interesada *comercialmente* y *colonialmente* en la expansión —por lo tanto nacionalista	*Trabajo feudalmente vinculado* que da sus primeros pasos hacia la emancipación política	Sistema *mercantil*	*Circulación.* La plusvalía se identifica con el dinero excedente, *el balance del excedente comercial*
Propiedad territorial modernizada, profundamente afectada por el avance del capital comercial y por las realizaciones del sistema manufacturero	*Trabajo agrícola,* todavía sometido a determinaciones políticas	*Fisiocracia*	*Producción agrícola.* La plusvalía es considerada como el producto del *trabajo agrícola,* puesto en movimiento por la propiedad *rentable*
Capital industrial, liberado de todas las determinaciones políticas y naturales	*Trabajo industrial* políticamente emancipado (trabajo jornalero, trabajo asalariado)	*Economía política liberal*	*Producción* en general. La plusvalía es definida como producida por el *trabajo en general,* puesto en marcha por el *capital*

De esta manera, el desarrollo de la economía política, desde el sistema monetario hasta la economía política liberal, corresponde a los desarrollos históricos que van de la propiedad territorial feudal hasta el capital industrial, y desde la completa dependencia política del trabajo (servidumbre) hasta el trabajo industrial políticamente emancipado.

Como podemos ver, la economía política liberal es la culminación de este desarrollo. Marx reconoce su superioridad a partir de las siguientes consideraciones:

1] La economía política liberal define al capital como "trabajo acumulado" (39).

2] Señala que la acumulación del capital aumenta con la división del trabajo y que la división del trabajo aumenta con la acumulación del capital (102).

3] Desarrolla aguda y consistentemente —aunque en forma unilateral— la idea de que el trabajo es la única esencia de la riqueza (78).

4] Destruye el misticismo vinculado a la renta.[11]

5] Demuestra que el poder que gobierna la sociedad moderna no es político, sino económico: el poder de compra del capital (39).

6] Y finalmente, se establece a sí misma como la única política y la única universalidad, revelando su carácter cosmopolita (78).

No hace falta decir que en todas las características mencionadas se halla involucrado, directa o indirectamente, el problema de la enajenación del trabajo.

Pero ahora llegamos a un cambio decisivo en la dirección del análisis.

Hemos visto ya que la economía política liberal se aparta del viejo fetichismo. Sin embargo, según Marx, se vuelve impotente cuando enfrenta al fetichismo en una nueva forma, llamada el fetichismo de la mercancía. Éste es el punto en donde salen a luz las limitaciones históricas de la economía política liberal.

Los principales problemas que tenemos que considerar en este contexto se refieren a la división del trabajo y su relación con la propiedad privada, el sistema monetario y la forma del valor, la competencia y el monopolio.

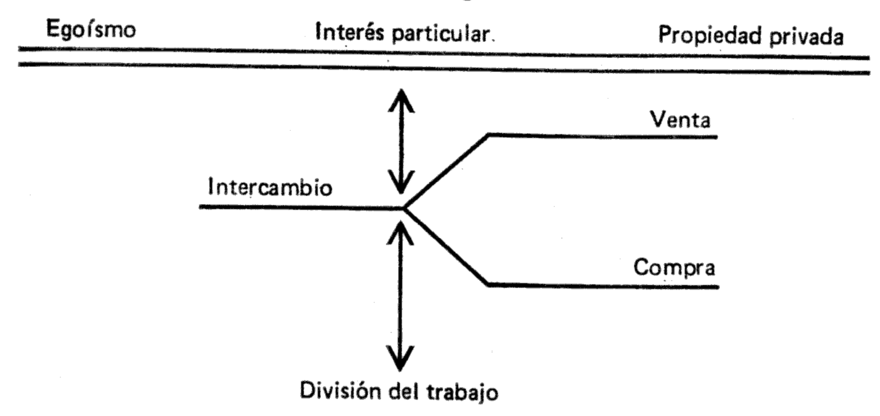
La principal objeción de Marx a la economía política liberal es que ésta resulta incapaz de probar que la esencia de la propiedad privada es el trabajo (103). Y esta cuestión se halla inseparablemente ligada a la valoración de la naturaleza de la división del trabajo. Un planteamiento correcto es vital para todo el problema de la enajenación. Por eso Marx dedica tanto tiempo al análisis de la división del trabajo.

Según Marx, los economistas políticos están todos de acuerdo no sólo en afirmar la mutua interrelación entre la división del trabajo y la acumulación del capital, sino también en señalar que solamente la propiedad privada liberada puede realizar una división del trabajo verdaderamente general y económicamente gratificadora. La debilidad, sin embargo, se localiza

en sus intentos por basar la división del trabajo en la *naturaleza humana* ("tendencia a intercambiar y negociar", Adam Smith). En este punto se contradicen los unos a los otros,[12] aunque en último análisis todos ellos sostienen que la división del trabajo, basada en el intercambio, es absolutamente indispensable para una sociedad civilizada.

Marx no puede aceptar esta clase de planteamiento de la relación entre propiedad privada-intercambio-división del trabajo, porque su aceptación equivaldría a admitir que la enajenación no se puede superar en la realidad. Marx define la división del trabajo como una expresión económica que solamente se aplica a las condiciones de la enajenación. Según la opinión de Marx, los economistas políticos confunden "el carácter social del trabajo" (99) —una condición absoluta de la sociedad— con la división del trabajo. Podemos pensar en superar la enajenación precisamente porque es posible oponer el carácter social del trabajo a la condición histórica enajenante de la división del trabajo. Según Marx, una vez que la actividad vital deje de ser regulada sobre la base de la propiedad privada y el intercambio, el trabajo adquirirá el carácter de actividad del hombre como miembro de la especie. En otras palabras: el carácter social del trabajo se manifestará indirectamente, sin la mediación enajenante de la división del trabajo. Tal como están las cosas, sin embargo, la división del trabajo hace que las condiciones y poderes de la vida sean independientes del hombre y lo gobiernen.[13]

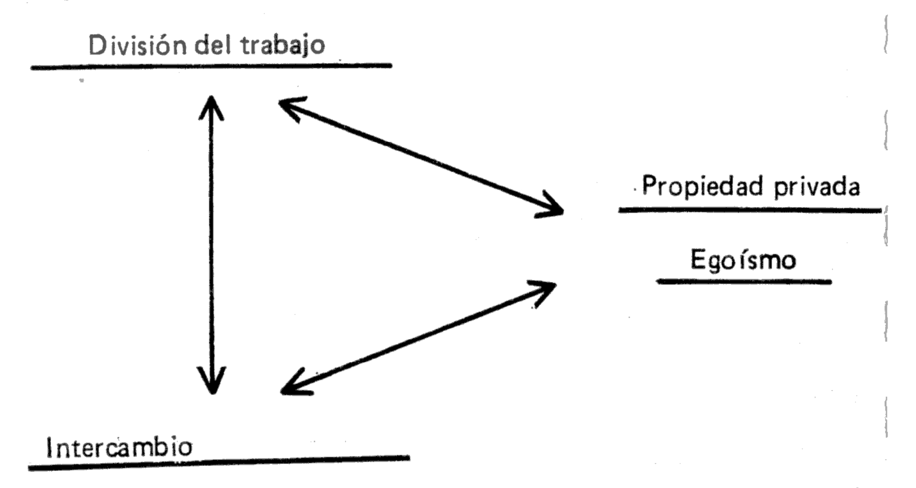
La génesis de la división del trabajo, tal como la conciben los economistas políticos, se puede ilustrar como sigue:



Según esto, el egoísmo es una condición absoluta, no un producto histórico; es identificado también con la propiedad privada.[14] Al mismo tiempo,

la interacción mutua está confinada a la esfera del intercambio y la división del trabajo. Se reconoce que el valor es producido en la esfera de esta mutua interacción, pero el egoísmo (propiedad privada) es concebido como la condición absoluta, indispensable para poner en marcha a las otras dos.

En contraste con esto, la concepción de Marx puede esquematizarse de la siguiente forma:



Tenemos aquí una interacción en tres sentidos, y el egoísmo es más bien el resultado de la interrelación que la causa de ella.

Una de las categorías más importantes de la economía política liberal es la *competencia*, en su oposición radical al monopolio. Los jóvenes Marx y Engels, sin embargo, señalan que esta oposición es falsa. Es falsa porque la competencia presupone el monopolio: el monopolio básico de la propiedad privada. Por otra parte, ambos muestran también que el hecho de que la competencia presuponga al monopolio es sólo una de las caras de la moneda; la otra es que el monopolio alimenta la competencia y que la competencia se convierte en monopolio. Marx y Engels distinguen dos especies de competencia: la competencia *subjetiva* entre obreros y obreros, de un lado, y capitalistas y capitalistas, del otro; pero la competencia *objetiva* o fundamental es entre obreros y propietarios.

La competencia basada en el monopolio de la propiedad privada[15] se identifica con un modo de producción que parece ser gobernado por una *ley natural*, no por la voluntad de los hombres. En esta característica podemos reconocer el nuevo tipo de *fetichismo*. (El término fetichismo se emplea en el mismo sentido que lo hemos utilizado antes, para significar que el fenómeno en cuestión aparece como algo externo al hombre, que se le enfrenta como un poder ajeno a él.)

Los aspectos más importantes de este modo de producción que interesan directamente a nuestro problema son la "cosificación", el "trabajo abstracto" y los "deseos imaginarios".

Marx cita con aprobación las siguientes palabras de E. Buret, el economista francés: "La miseria no proviene tanto de los hombres como del *poder de las cosas*" (99). Pero el poder de las cosas para causar miseria es sólo uno de los aspectos de la cosificación. El más importante de ellos es que el trabajador es convertido en una *mercancía* (63). Marx señala también que la ley de la oferta y la demanda gobierna la producción de los hombres tanto como la de cualquier otra mercancía (28), y que el obrero es un "capital vivo", una clase especial de mercancía que tiene la desgracia de ser "un capital con necesidades". Pero, como resultado de la ley de la oferta y la demanda, "en cuanto obrero exclusivamente existen sus cualidades humanas, en cuanto existen en función del capital, *ajeno* para él" (72). Esto quiere decir que las necesidades humanas sólo se pueden satisfacer en la medida en que contribuyen a la acumulación de riqueza. El obrero es una mercancía porque se reproduce sólo como *trabajador,* y es de conformidad con las necesidades de la propiedad privada —necesidades establecidas en la forma de la ya mencionada "ley natural"— como tiene lugar esta reproducción.

El *trabajo abstracto* es unilateral, es un trabajo mecánico y, por supuesto, es el resultado de la división del trabajo en las condiciones de la competencia. Marx define el sistema fabril como "la esencia desarrollada de la *industria,* es decir, del trabajo" (80). Pero el precio de esta madurez es la reducción de "la mayor parte de la humanidad a trabajo abstracto" (33), porque las condiciones de competencia en las que se realiza esta maduración son enajenantes. La competencia lleva consigo una racionalización del proceso de producción —en tanto divide los procesos complejos en sus elementos más simples, de modo que puedan ser ejecutados fácilmente mediante una producción en gran escala competitivamente ventajosa— que no toma en cuenta sus consecuencias humanas. El resultado es la ampliación y el desarrollo de la maquinaria industrial y la mecanización del trabajo humano.[16] Para el obrero esto significa no sólo que no encuentra satisfacción humana en su trabajo porque "se ve degradado, espiritual y corporalmente, al papel de una máquina y convertido de un ser humano en una *actividad abstracta y un vientre*" (30), sino también que, "como el obrero se ve degradado al papel de máquina, la *máquina puede enfrentarse a él como competidora*" (30). Paradójicamente, cuanto más elevado sea el poder de negociación del trabajo y más elevado su precio, más profundamente resulta el objeto afectado por el poder competitivo de la máquina. A medida que crece la automatización esto adquiere tanta importancia como las virtudes tecnológicas de los descubrimientos científicos que hicieron posible la propia automatización. Aunque este último punto no sea directamente planteado por Marx, nos ofrece un claro apoyo a su idea de que es imposible superar "la enajenación político-económica dentro de la enajenación político-económica", es decir, si se mejora, simplemente, el poder competitivo

del trabajo, "elevando los salarios a la fuerza", etcétera.

La cuestión de los *"deseos imaginarios"* está, por supuesto, muy estrechamente vinculada a los dos puntos anteriores; si todo se encuentra subordinado a la necesidad de acumular riqueza, carece de importancia determinar si las necesidades creadas de esa manera son propiamente humanas, indiferentes, o incluso necesidades deshumanizadoras. Marx escribe que "todo hombre especula con crear al otro una *nueva necesidad* para obligarle a un nuevo sacrificio, para colocarlo en *una nueva relación de dependencia*" (91), y que "la extensión de los productos y las necesidades se convierte en *especulativo* y constantemente *calculador* esclavo de apetencias inhumanas, refinadas, antinaturales e *imaginarias*" (91).

Así pues, la división del trabajo se transforma en lo contrario de su sentido y función originales. En vez de liberar al hombre de su dependencia de la naturaleza, crea nuevas limitaciones, artificiales e innecesarias. Así, paradójicamente, debido a la "ley natural basada en la inconsciencia de los participantes", cuanto más la propiedad privada —obedeciendo la ley de la competencia— extiende su poder y alcance, proporcionando al hombre-mercancía una gran abundancia de mercancías, más viene todo a quedar sometido a un poder exterior al hombre. Y, para hacer la contradicción aún más aguda, esto no sólo se aplica al obrero sino también al propietario de propiedad privada (97).

5. TRABAJO ENAJENADO Y "NATURALEZA HUMANA"

Toda la cuestión económica culmina en un nuevo concepto del hombre. Porque, al discutir los problemas cruciales de la división del trabajo, Marx pone en cuestión, radicalmente, la definición de *naturaleza humana* dada por los economistas políticos.

Recordemos que Marx elogió a la economía política liberal por haber hecho abstracción de las apariencias individuales de las interrelaciones humanas, por haber desarrollado aguda y consistentemente, aunque en forma unilateral, la idea del trabajo como única esencia de la riqueza, y por haber incorporado la propiedad privada al hombre mismo. La elogió porque, con estos logros, la economía política superó efectivamente las limitaciones de los "idólatras, fetichistas, católicos". Sin embargo, estos logros tienen también otra cara. Abstraer consistentemente las apariencias individuales trajo consigo una mayor enajenación del hombre; e incorporar la propiedad privada al hombre mismo significó llevar al hombre a la órbita de la propiedad privada y la enajenación (78).

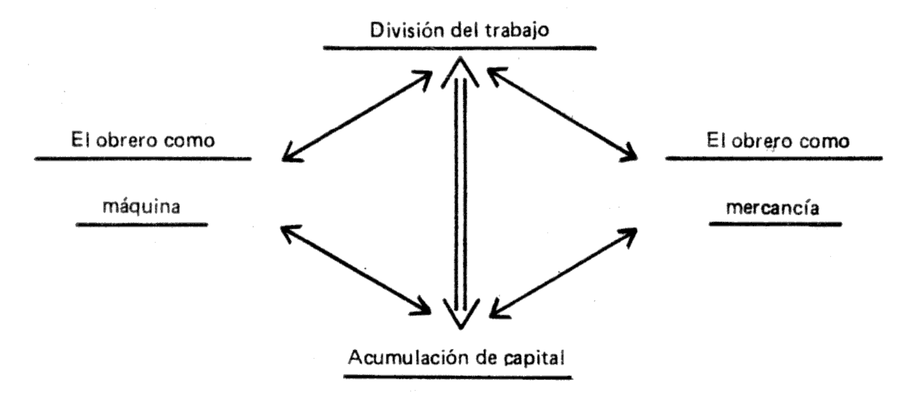
Marx se opone vehementemente a la actitud de la economía política que no considera al obrero

> en los momentos en que no trabaja, no lo toma en consideración como a un ser humano, sino que deja que de ello se encarguen la justicia pe-

nal, el médico, la religión, los cuadros estadísticos, la política y las autoridades de beneficencia (33).

Marx objeta a la economía política que acepte la cosificación bajo la forma de considerar al trabajo "en abstracto, *como una cosa*" (37) ; objeta igualmente la práctica de llevar al extremo una virtud que primeramente tuvo como resultado la superación del viejo fetichismo, pero que implicó necesariamente la sumisión a un nuevo tipo de fetichismo: el fetichismo llevado a su madurez en su forma más elevada, más abstracta y universal (79).

Los economistas políticos suelen subrayar que existe una interacción entre la división del trabajo y la acumulación de capital. Sin embargo, puesto que no están interesados en el obrero como ser humano, no son capaces de entender esta interrelación en toda su complejidad. En vez de considerar todos sus aspectos principales:



limitan su atención a la relación división del trabajo-acumulación de capital. De la misma forma, no consideran que el trabajo no produce simplemente mercancías y valor, sino que también se produce a sí mismo como mercancía (72), así como la devaluación del mundo de los hombres.

Hacer abstracción del lado humano de estas interrelaciones es el resultado de la concepción básica de la economía política que presupone a la propiedad privada como un atributo esencial de la naturaleza humana. Por consiguiente, la economía política no puede captar

> el entronque esencial entre la propiedad privada, la avaricia, la separación del trabajo, capital y propiedad de la tierra, el entronque del cambio y la concurrencia, de la valoración y la desvalorización de los hombres, del monopolio y la competencia, etc., de toda esta enajenación con el sistema monetario (63).

Marx señala al *trabajo enajenado* como la conexión esencial entre la enajenación y el sistema monetario. La propiedad privada es considerada únicamente como el *producto,* la consecuencia necesaria del trabajo enajenado, esto es, "de la relación externa del obrero con la naturaleza y consigo mismo" (70).

Se llega a esta conclusión basándose en que el obrero no podría llegar a enfrentar al producto de su actividad como algo ajeno si no estuviera enajenándose a sí mismo en el mismo *acto de la producción.* La actividad no puede ser una actividad desenajenada si su producto es enajenación porque el producto no es nada más que la suma de la actividad, de la producción (65).

La economía política no puede llegar a esta conclusión. Desde el punto de vista de la economía como ciencia especial lo que importa, naturalmente, no es lo referente a las implicaciones humanas de un proceso económico objetivo, sino el análisis de las condiciones necesarias para el buen funcionamiento y reproducción de ese proceso dado. Por eso la economía política se interesa por las condiciones del obrero sólo en la medida en que estas condiciones son necesarias para la producción en general, es decir, en la medida en que son las condiciones del *obrero.* El economista político, por lo tanto, sólo está interesado en las reformas sociales cuando sean necesarias para el buen funcionamiento del ciclo de reproducción o cuando, como en el caso, por ejemplo, de Adam Smith en algunas de sus obras, se trata el asunto desde el punto de vista de la filosofía moral, siempre que no entre en conflicto con el punto de vista de la economía. (La idea de que el egoísmo es en última instancia el factor decisivo en las interacciones humanas es obviamente común a la economía política liberal y a la tendencia dominante de la filosofía moral de la época.)

Todo el enfoque de Marx se caracteriza por una constante referencia al hombre como opuesto al trabajador asalariado. Esto es posible solamente porque su enfoque está basado en una concepción de la naturaleza humana radicalmente opuesta a la de la economía política. Marx niega que el hombre sea un ser esencialmente *egoísta,* en tanto que no acepta la existencia de una naturaleza humana *fija* (ni, por lo demás, de ninguna cosa fija). Según Marx, el hombre no es por naturaleza ni egoísta ni altruista. El hombre se *convierte,* por su propia actividad, en lo que es en cada momento dado. Y así, si esta actividad se transforma, la naturaleza humana, actualmente egoísta, se transformará a su debido tiempo.

Y aquí podemos ver hasta qué punto es importante el hecho de que en la teoría de Marx no haya elementos estáticos. Las complejas manifestaciones de la vida humana, incluyendo sus formas objetivas e institucionales, son explicadas en una última referencia a un principio dinámico: la *actividad* misma. Esto se contrapone agudamente a las concepciones que trataban de *deducir* las diversas características de una forma dada de sociedad, incluyendo la propiedad privada, de una concepción estática arbitrariamente

presupuesta de una naturaleza humana fija. En opinión de Marx, hay que explicar históricamente la propiedad privada y sus consecuencias humanas, no presuponerlas o deducirlas de una presuposición. Según Marx, la propiedad privada es creada por la actividad enajenada, y luego, a su vez, por supuesto, afecta profundamente las aspiraciones humanas. Como escribe Marx:

> La propiedad privada nos ha vuelto tan estúpidos y unilaterales, que sólo consideramos que un objeto es *nuestro* cuando lo tenemos, es decir, cuando ese objeto representa para nosotros un capital o lo poseemos directamente, lo comemos, lo bebemos, lo llevamos sobre nuestro cuerpo, lo habitamos, etcétera: en una palabra, cuando lo *usamos* (85).

Esta condenación del "tener" como opuesto al "ser" no fue, por supuesto, proclamada primeramente por Marx. Su enfoque estaba directamente influido por los socialistas utópicos, y por Proudhon y Moses Hess. Pero lo que es nuevo en él es una insistencia coherente en los fundamentos últimos de las interrelaciones humanas, que desarrolla en detalle las implicaciones de un punto de vista que fue aplicado, en primer lugar, por el joven Engels en su *Esbozo de crítica de la economía política.*[17]

Este enfoque —cuyo centro de referencia es la actividad productiva o *praxis*— acarrea consigo las consecuencias de que lo que aparece como la "esencia de la naturaleza humana" no es el *egoísmo,* sino la *sociabilidad* (esto es, "el conjunto de relaciones sociales", como dice Marx en su sexta tesis sobre Feuerbach). La "sociabilidad" como característica definidora de la naturaleza humana es radicalmente diferente de aquéllas criticadas por Marx; al contrario del "egoísmo", no puede ser una cualidad abstracta inherente al individuo aislado, solamente puede existir en las relaciones recíprocas entre los individuos.

Por implicación, la realización adecuada de la naturaleza humana no puede ser la *competencia* —esta "condición inconsciente de la humanidad" que corresponde al egoísmo y al hobbesiano *bellum omnium contra ommes*— sino la *asociación consciente.* Escribe Marx:

> La actividad y el goce como su contenido, son también, en cuanto al *modo de existencia, sociales,* actividad *social* y goce *social.* La esencia *humana* de la naturaleza existe solamente para el hombre *social,* ya que solamente existe para él como nexo con el *hombre,* como existencia suya para el otro y del otro para él, al igual que como elemento de su vida de la realidad humana; solamente así existe como *fundamento* de su propia existencia *humana.* Solamente así se convierte para él en existencia *humana* su existencia *natural* y la naturaleza se hace para el *hombre.* La *sociedad* es, por lo tanto, la cabal unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, acabado naturalismo del hombre y acabado humanismo de la naturaleza (84).

Así, se espera que la naturaleza humana ("sociabilidad") liberada del egoísmo institucionalizado (la negación de la sociabilidad) superará la "cosificación", el "trabajo abstracto" y los "deseos imaginarios". No es difícil ver que en tanto la competencia sea la fuerza que gobierna la producción, o en otras palabras, en tanto que la "efectividad de los costos" sea el principio dominante de la actividad productiva, resultará imposible considerar al obrero como *a un hombre* en las diversas etapas y fases del ciclo de producción. La actividad humana bajo las condiciones de la competencia está destinada a seguir siendo trabajo asalariado, una mercancía sometida a la "ley natural" de las necesidades objetivas, independientes, de la competencia. De igual manera, es fácil ver la importancia que tiene la superación de la competencia para el logro de los requerimientos humanos de una actividad que se baste a sí misma (opuesta al "trabajo abstracto", la negación de la sociabilidad), y para la eliminación de los "deseos imaginarios".

En este punto pueden plantearse numerosos problemas por lo que respecta a la naturaleza de los desarrollos contemplados por Marx. Sin embargo, como los aspectos morales y políticos, así como los estéticos, de la teoría de Marx sobre la enajenación deben ser explorados sistemáticamente antes de que abordemos tales problemas, pospondremos su análisis para capítulos posteriores.

V. ASPECTOS POLÍTICOS

1. RELACIONES DE PROPIEDAD

Como vimos en el capítulo anterior, la primera etapa en el desarrollo de la enajenación del trabajo debe tener una forma *política,* porque la existencia de un plusproducto agrícola no contiene ninguna determinación *económica* respecto a la forma de su apropiación. Un principio económico de apropiación y redistribución solamente puede operar en un nivel bastante alto de desarrollo y presupone una relación, previa y políticamente fijada, entre la producción y la apropiación.

La cuestión que surge es: si el plusproducto no se distribuye sobre la base de la más estricta igualdad, ¿qué clase de medidas hay que adoptar para asegurar el normal funcionamiento de una sociedad dada? Debemos tener en mente dos condiciones:

1] Cuanto más pequeño es el volumen del plusproducto, más *exclusivo* debe ser el grupo o la clase de propietarios si se quiere alcanzar el objetivo de la *acumulación,* esto es, si se quiere evitar que la sociedad quede estancada, como las sociedades naturales igualitarias.

2] Si, por razones similares, se quieren evitar conflictos violentos (y el desperdicio de bienes necesariamente asociado a ellos) al determinar qué grupo va a apropiarse el plusproducto existente en cualquier ocasión particular, es preciso hallar un principio regulador o una institución capaces de establecer y salvaguardar la continuidad.

¿Pero cómo se puede encontrar tal principio regulador? Si fuese solamente para salvaguardar la continuidad sobre una base establecida podríamos enumerar inmediatamente gran número de posibles candidatos. Pero la cuestión fundamental es: ¿cómo se *establece* esta continuidad en primer lugar? El punto de partida debe ser la misma apropiación discriminativa. Cualquier otro enfoque presupondría alguna especie de supuesto totalmente injustificado y ahistórico. Partir de la apropiación discriminativa misma no implica supuestos no garantizados. Pero sí puede proporcionar un marco para la explicación. Porque la apropiación original de un plusproducto dado, en las condiciones que genera, tiende a funcionar como una fuerza autoafirmativa y autoperpetuadora.

Y no obstante, la cuestión sigue sin respuesta: ¿cómo ocurrió el cambio que tuvo como resultado el establecimiento de una apropiación —propiedad privada— fijada políticamente? Sólo podemos mostrar que existe una relación necesaria entre la apropiación original y la posterior apropiación continua, fijada políticamente.

Obviamente, sólo el más detallado análisis histórico puede proporcionar la respuesta a nuestra pregunta y ello se dificulta por la escasez de datos disponibles. Lo que nos interesa aquí, sin embargo, es que no se puede, simplemente, presuponer una propiedad privada original estereotipada, debido al hecho de que la investigación histórica ha registrado una gran variedad de formas.

Cada forma de propiedad privada original es *sui generis* y no hay razón para presuponer que este carácter específico no tenga nada que ver con la forma específica de la propiedad anterior sobre cuya base se originó. Las diferenciaciones en etapas posteriores de desarrollo están determinadas, al menos en cierta medida, por el conjunto particular de condiciones que caracterizan a las etapas anteriores. Esto significa que tenemos que descartar la ingenua idea de una propiedad comunal original, idílica y homogénea. Hay que concebir muy diferentes tipos de la misma propiedad comunal. Esto ayudará a explicar el carácter específico de la propiedad privada original que surgió de aquélla.[1]

Lo anterior, por supuesto, no resuelve el problema de cómo se originaron las diversas formas de propiedad comunal primitiva. Ciertamente es muy improbable que tales problemas puedan llegar a resolverse. Para nuestro propósito es suficiente subrayar el carácter *específico* de *todas* las relaciones de propiedad, sean comunales o privadas.

Esto se aplica no sólo al remoto pasado sino también al presente y al futuro. Proponer una propiedad comunal homogénea como superación de las enajenantes relaciones de propiedad capitalistas es antihistórico. El de "Relaciones de propiedad" es, obviamente, un concepto clave en el análisis de la enajenación; pero sería ingenuo suponer que la negación directa de estas relaciones de propiedad específicas no produciría algo igualmente específico. Así, la cuestión de la enajenación no se resuelve de una vez por todas negando simplemente las relaciones de propiedad capitalistas. No debemos olvidar que nos enfrentamos a un conjunto complejo de interrelaciones en el que las "relaciones de propiedad" son sólo una parte.

De cualquier forma, el análisis de las relaciones de propiedad es muy importante en conexión con la enajenación, porque los problemas fundamentales de la *libertad* humana están estrechamente vinculados a ellas. Marx plantea la cuestión: ¿cómo se emancipa el hombre de su sujeción a las fuerzas ciegas de la necesidad natural? La respuesta: "mediante su actividad productiva" involucra directamente relaciones de propiedad. Porque, necesariamente, toda producción —primitiva y feudal, capitalista y socialista por igual— debe ser regulada en el marco de relaciones de propiedad específicas.

Así, el problema original de la libertad —la relación del hombre con la naturaleza— resulta modificada. Ahora tenemos que preguntar: ¿de qué manera y en qué medida una forma de propiedad específica impone limi-

taciones a la libertad humana? Una complicación más es que estas limitaciones pueden o no aparecer también como restricciones político-legales directas. Por lo tanto, el problema de la libertad debe ser discutido en una relación *triple*:

1] El grado de *libertad frente a la necesidad natural*, conseguido por una etapa dada del desarrollo humano. Las relaciones de propiedad deben ser evaluadas aquí con respecto a su contribución a ese logro.

2] Las formas de propiedad son expresiones de determinadas relaciones humanas. Por lo tanto, la cuestión que surge es: ¿cómo se *distribuye* la cantidad de libertad obtenida en el sentido 1] —esto es, libertad frente a la necesidad natural— entre los diversos grupos que participan de las relaciones de propiedad existentes? En ciertas condiciones podría suceder que la condición de *cualquier* grado de libertad en el sentido 1] sea que la gran mayoría de la población quede privada de cualquier disfrute de esa libertad, reservada a pequeños sectores de la sociedad. La libertad en este sentido esencialmente *negativo*, contrapuesto al carácter positivo del sentido 1], no se refiere directamente a la relación entre el hombre y la naturalza sino a la que hay entre *hombre y hombre*. Es la libertad frente al poder de interferir de los demás hombres. (Sin embargo, debemos subrayar que hay una interrelación inherente entre los sentidos negativo y positivo de la libertad. Así, el sentido 2] —este sentido esencialmente negativo— de la libertad posee un aspecto positivo, en la medida en que necesariamente contiene una referencia la sentido 1].)

3] La tercera relación concierne a la "libertad *para* ejercer los poderes esenciales del hombre". Es *positiva* por su carácter, y por lo tanto necesita algo más que sanciones legales para su realización. (No hace falta decir que no es posible legislar acerca de la libertad en el sentido 3].) De hecho, la legalidad es completamente impotente más allá del punto de proporcionar un marco favorable para desarrollos positivos. Solamente es posible legislar acerca del sentido esencialmente negativo 2], para eliminar anacronismos y para establecer salvaguardas contra su reaparición.

Incluso si la libertad se realiza en el sentido 2] —esto es, si se distribuye legalmente de acuerdo al principio de igualdad—, la cuestión sigue en pie: ¿hasta qué punto es libre el hombre en sentido positivo? Marx describió este sentido como la libertad para ejercer los "poderes esenciales" del hombre. La restricción político-legal puede interferir, obviamente, con este libre ejercicio de los poderes esenciales del hombre. Pero incluso si se elimina esta interferencia, la libertad positiva no alcanza su plena realización a causa de que puede haber otros factores que interfieran con ella. Tampoco es posible esperar una solución legislativa del problema: las dificultades inherentes a la libertad positiva deben resolverse en el nivel en que se presentan. A este respecto, las relaciones de propiedad deben ser evaluadas según el criterio de cuánto (o cuán poco) promueven el libre ejercicio de los poderes esenciales del hombre.

Así pues, los aspectos políticos de la teoría de la enajenación de Marx pueden resumirse en esta triple relación de la libertad con las relaciones de propiedad existentes. La cuestión central, entonces, será: cuánto contribuye una forma de relaciones de propiedad dada a hacer más libre al hombre:

1] de la necesidad natural,
2] del poder de interferir de los otros hombres, y
3] en relación a un ejercicio más pleno de sus propios poderes esenciales.

La cuestión de la enajenación, en este contexto, concierne a un proceso que afecta negativamente a la libertad en esta triple relación del hombre con la *naturaleza,* con los *"demás hombres"* y *"consigo mismo"*, esto es, con sus propios poderes esenciales. En otros términos: la enajenación a este respecto es la negación de la libertad humana en sus sentidos negativo y positivo.

2. LA OBJETIVACIÓN CAPITALISTA Y LA LIBERTAD

La respuesta de Marx a la pregunta: ¿hacen las relaciones de propiedad capitalistas más libre al hombre en los sentidos mencionados?, es un NO históricamente calificado y fundamentado.

A primera vista podría parecer como si esta respuesta por lo que respecta a los dos primeros aspectos fuera sí, y con respecto a la relación del hombre con sus propios poderes esenciales un NO categórico. Sin embargo, un examen más detallado revela que esto no puede ser así. Marx concibe estos tres aspectos como inseparables unos de otros. Inseparables no sólo en un sentido conceptual en el que las características negativas no pueden ser definidas sin alguna referencia a las positivas. Antes bien: esta inseparabilidad conceptual es interpretada como un reflejo de su necesaria interrelación en la realidad.

Por consiguiente, si el análisis de las relaciones de propiedad capitalistas revela un avance en el sentido 1], esto es: si encontramos que, como resultado de las capacidades productivas inherentes a estas relaciones, el hombre es menos dependiente de la necesidad natural que antes, esto lleva consigo implicaciones positivas para los sentidos 2] y 3]. Igualmente: la extensión de la libertad en el sentido 2] libera algunos poderes y energías humanos que previamente estaban sojuzgados y que ahora contribuyen al avance de la libertad como relación del hombre con la naturaleza. De modo que no es difícil ver que, para Marx, el ejercicio sin obstáculos de los poderes esenciales del hombre debe significar también que el problema de la libertad en los sentidos 1] y 2] se ha resuelto adecuadamente para el alto grado de desarrollo de la sociedad en cuestión.

Esta etapa solamente puede ser postulada por Marx. Hablando del futuro, lo define como "superación *positiva* de la *propiedad privada*", como

"naturalismo acabado" y "humanismo acabado". Esta etapa de desarrollo en la que se ejercen plenamente los poderes esenciales del hombre —por eso es que se llama "humanismo acabado"— se describe como

> la *verdadera* solución de la pugna entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí mismo, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie (82-83).

Todo lo anterior necesita dos condiciones:

1. La libertad del hombre de la necesidad natural debe seguir siendo siempre un logro relativo, sin importar el grado que pueda alcanzar.
2. Por implicación, los poderes esenciales del hombre sólo pueden ser ejercidos en la medida en que lo hace posible la mayor o menor extensión de las limitaciones impuestas por el grado de libertad humana dado en relación con la naturaleza.

Los diversos aspectos de la libertad son elementos de una reciprocidad dialéctica. Por lo tanto, para volver a la cuestión original, si el análisis de las relaciones de propiedad capitalistas muestra que el hombre no puede ejercer sus poderes esenciales, las restricciones y limitaciones de esta clase tienden a tener repercusiones negativas sobre el grado de libertad alcanzado por la sociedad capitalista en los sentidos 1] y 2]. Y esto vale para los tres miembros de esta reciprocidad en su relación mutua.

Así pues, si consideramos el primer aspecto de la libertad, comparando las relaciones de propiedad capitalistas con las feudales, resulta obvio que el enorme incremento de los poderes productivos de la sociedad hace avanzar potencialmente a la libertad humana en muy alta medida. Y sin embargo, señala Marx, esta gran potencialidad positiva está contrarrestada por dos factores principales:

Primero: las fuerzas productivas siempre crecientes no están gobernadas por el principio de la "asociación consciente", sino que están sometidas a una "ley natural" que prevalece ciegamente por encima de los individuos implicados.

Segundo: mientras que las crecientes fuerzas productivas podrían ciertamente satisfacer las necesidades humanas reales, debido al carácter irracional del proceso en su conjunto (definido por el joven Engels como "la condición inconsciente de la humanidad"), las necesidades *parciales* (*particulares*) de la propiedad privada —las necesidades abstractas de expander la producción y la ganancia— prevalecen sobre las necesidades humanas reales. Para decirlo con las palabras de Marx:

> Con la masa de los objetos aumenta, por tanto, el reino de los entes extraños que sojuzgan al hombre, y cada nuevo producto es una nueva *potencia* del fraude mutuo y del mutuo despojo (91).

Así pues, la fuerza liberadora potencial de los nuevos poderes productivos es anulada. El reino de los poderes extraños a los que está sometido

el hombre, como dice Marx, se *extiende* en lugar de reducirse.

Ya en la filosofía kantiana de la historia aparecía la cuestión de cuál es la relación entre satisfacer las necesidades humanas y la moral; y el tono moral del análisis de Marx es evidente por sí mismo. En el próximo capítulo nos ocuparemos de los aspectos morales de estos problemas. Lo que tenemos que subrayar aquí es que, debido a la artificiosidad de gran número de necesidades creadas por las relaciones de producción capitalistas, Marx tuvo que responder en sentido negativo a la cuestión de si el hombre ha aumentado su libertad en relación a la naturaleza.

Por lo que toca al segundo aspecto de la libertad, el paradójico resultado de los desarrollos capitalistas fue mencionado ya en el capítulo anterior, en conexión con la crítica de Marx a los "Derechos del hombre". Ya vimos que la libertad de vínculos políticos y restricciones de cierto tipo era una condición elemental del nuevo desarrollo social: tanto en el sentido de hacer libres a todos los hombres para volverlos capaces de entrar en relaciones *contractuales,* como por lo que respecta a la "enajenabilidad de la tierra" y la legitimidad de la ganancia sin la "enajenación del capital". Pero apenas el derecho de igualdad se aplicó a la adquisición y la posesión, se volvió necesariamente abstracto (igualdad como simple posesión de derechos), porque es imposible poseer algo individualmente (exclusivamente) y al mismo tiempo compartirlo en el mismo aspecto con algún otro.

En este sentido, tan pronto como se obtiene la libertad negativa (que se levantó sobre las ruinas de la legalidad feudal), el nuevo sistema legal tiene que empezar a legislar con objeto de codificar las desigualdades reales, manteniendo su flexibilidad sólo en el nivel abstracto que mencionamos antes.

La falta de libertad sancionada político-legalmente se manifiesta de manera directa en este sentido como "el antagonismo entre *carencia de propiedad y propiedad*" (80). Sin embargo, Marx va todavía más lejos. Subraya que, en tanto que esta antítesis no sea comprendida como un *antagonismo* entre el *trabajo* y el *capital,* "es todavía un antagonismo indiferente, no concebido en su *relación activa* con un nexo *interno,* es decir, aún no concebido como *contradicción*" (80).

Esta última consideración nos conduce al tercer aspecto de la libertad, que es también el más complejo. Pero antes de ocuparnos de él, debemos mencionar que, según Marx, dentro del marco general del Estado capitalista y el sistema legal, la actividad humana se lleva a cabo como una actividad ajena y obligada, como *"trabajo forzado"* (65), como una actividad "puesta al servicio, bajo el imperio, la coacción y el yugo de otro hombre" (69). Así, aunque el principio fundamental que gobierna la nueva sociedad es *económico* (como opuesto al principio regulador esencialmente *político* de la sociedad feudal), no puede divorciarse del cuadro político

dentro del que opera. Por lo tanto, la tarea de la "emancipación humana universal" debe ser formulada "bajo la forma *política* de la *emancipación de los obreros*" (71), que implica una "actividad práctica crítica" hacia el Estado. En otras palabras,[2] la radical transformación, y definitiva abolición, del Estado, es una condición esencial para la realización del programa de Marx.

El tercer aspecto de la libertad puede ser descrito como la síntesis de los dos primeros. Porque la relación del hombre con sus propios poderes esenciales es al mismo tiempo su relación con la naturaleza y con "el otro hombre".

Así, la primera cuestión es: ¿cuáles son los "poderes esenciales" del hombre? Solamente después de responder esta pregunta podremos planteamos la segunda, que se relaciona específicamente con las relaciones de propiedad capitalistas: ¿cómo afecta la enajenación al ejercicio de los poderes esenciales del hombre?

De acuerdo con Marx, los poderes esenciales del hombre son los poderes y características específicamente humanos, esto es, aquellos que distinguen al hombre de otras partes de la naturaleza.

El trabajo es la "propiedad activa" (32), y como tal se supone que es una propiedad interna que debe manifestarse en una actividad espontánea. Así, el trabajo es específico del hombre como una actividad libre y se diferencia de las "funciones animales" (66), comer, beber, procrear, que pertenecen al terreno de la necesidad.

El poder del hombre para *objetivarse* mediante su trabajo es también un poder humano específico. Nuevamente, se supone que se manifiesta como la *"objetividad de la vida genérica del hombre"*: objetivación que lleva en sí las características humanas inherentes en la medida en que permite que el hombre se contemple a sí mismo "en un mundo creado por él" (68) y no sólo en el pensamiento.

Marx describe al hombre como "un ente *universal* y, por tanto, libre" (66), y el poder que permite al hombre ser como es se deriva de la *sociabilidad*. Esto quiere decir que hay una conexión directa entre la libertad como universalidad del hombre y la sociabilidad. Como sabemos, según Marx, "La esencia *humana* de la naturaleza existe solamente para el hombre *social*" (84), y añade que la verdadera individualidad no puede captarse abstraída de la sociedad. Ni siquiera si la forma de individualidad que se tiene en mente es científica,[3] ni tampoco una actividad artística o creativa.

Sin duda Hegel tiene razón cuando dice que un poder esencial del hombre es "duplicarse intelectualmente". Pero en opinión de Marx esto sólo puede suceder sobre la base de los poderes esenciales antes mencionados. Esta segunda duplicación —intelectual— está estrechamente vinculada a los poderes humanos objetivados en la realidad, tanto si el individuo interesado es consciente de esta interrelación, como si no.

El común denominador de todos estos poderes humanos es la sociabilidad.

Ni siquiera nuestros cinco sentido son simplemente parte de nuestra herencia animal. Han sido humanamente desarrollados y refinados como resultado de los procesos y actividades sociales. Por lo tanto, la cuestión central es: ¿las nuevas relaciones de propiedad amplían o limitan el avance de la sociabilidad como base de todos los poderes específicamente humanos?

El joven Engels responde a esta pregunta con un enfático NO, en estas palabras: "la propiedad privada aísla a cada cual dentro de su tosca individualidad"[4] y la respuesta de Marx es un NO igualmente enérgico.

El trabajo, que debería ser una propiedad activa *interna* del hombre, pasa a ser externa al trabajador como consecuencia de la enajenación capitalista:

> el trabajo es algo *externo* al obrero, es decir, algo que no forma parte de su esencia... Por tanto, el obrero sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en éste se siente fuera de sí (65).

No es "actividad vital" en la que el hombre "se afirma", sino simple "medio para satisfacer necesidades", autonegación que "mortifica su cuerpo y arruina su espíritu". La enajenación transforma la actividad espontánea en "trabajo forzado", una actividad que es simple medio para obtener fines esencialmente animales (comer, beber, procrear), y así "lo animal se trueca en humano y lo humano en animal" (66). Para empeorar las cosas, incluso esta forma enajenada de actividad —necesaria aunque sólo para la simple supervivencia— es negada a menudo al obrero porque "el mismo trabajo se convierte en un objeto de que él sólo puede apoderarse con el mayor esfuerzo y con las interrupciones más irregulares" (64). (Para remediar esto, en las constituciones socialistas hay una cláusula que da al hombre el derecho legal al trabajo. Esto puede parecer que contradice lo que dijimos acerca de que no es posible realizar por medios legislativos el criterio positivo de la libertad. Sin embargo, este derecho socialista sólo puede referirse al trabajo como algo *externo* al hombre y como un *medio* para su existencia. La legislación nunca podría convertir al trabajo en una necesidad *interna* del hombre. Para lograr este resultado son necesarios procesos sociales —y morales— positivos.)

La objetivación en condiciones en que el trabajo resulta externo al hombre asume la forma de un poder ajeno que enfrenta al hombre en forma hostil. Este poder externo, la propiedad privada, es "el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del *trabajo enajenado,* de la relación externa del obrero con la naturaleza y consigo mismo" (70). Así pues, si el resultado de esta clase de objetivación es la producción de un poder hostil, entonces el hombre no puede contemplarse "en un mundo creado por él mismo" en realidad, sino que, sometido a un poder externo y privado del sentido de su propia actividad, inventa un mundo irreal, se somete a él y, así, limita aún más su propia libertad.

Si un hombre está enajenado de los otros hombres y de la naturaleza,

entonces los poderes que le pertenecen como a un "ente universal" obviamente no pueden ser ejercidos. La universalidad es abstraída del hombre y transformada en un poder impersonal que se le enfrenta en la forma de dinero; este "vínculo de todos los vínculos", este "medio general de la desunión", "verdadero medio de unión, la fuerza galvano-*química* de la sociedad" (106).

3. LA "NEGACIÓN DE LA NEGACIÓN" POLÍTICA Y LA EMANCIPACIÓN

La imagen que emerge de los detalles de la crítica de Marx es la de una sociedad fragmentada y un individuo empobrecido. ¿Cómo es posible superar positivamente tal estado de cosas? Ésta es la cuestión que subyace al análisis de Marx. Porque si no tratase de dar una respuesta a esa cuestión, la misma crítica sería irremediablemente abstracta, si no es que también carente de sentido.

¿Acaso la destrucción del Estado capitalista y la eliminación de las restricciones legales impuestas por él resolverán este problema? Obviamente no, porque según Marx incluso la *abolición del Estado* (de cualquier Estado) dejaría aún sin resolver partes de la tarea (82).

Concebir la tarea de la superación simplemente en términos políticos tendría como resultado "volver a fijar la 'sociedad', como abstracción, frente al individuo" (84), contra lo cual nos previene Marx. Y esto volvería a fijar la enajenación en una forma diferente.

La gran dificultad estriba en que esa superación positiva debe comenzar con medidas políticas porque en una sociedad enajenada no hay agentes sociales que puedan restringir efectivamente, y mucho menos superar, la enajenación.

Sin embargo, si el proceso comienza con un agente político que debe establecer las precondiciones de la superación, su éxito dependerá de la autoconciencia de este agente. En otras palabras, si este agente, por una u otra razón, no puede reconocer sus propios límites y al mismo tiempo restringir sus propias acciones a estos límites, entonces los peligros de "volver a fijar la 'sociedad', como abstracción, frente al individuo" serán más agudos.

La política, en este sentido, debe ser concebida como una actividad cuyo fin último es *su propia anulación* mediante el cumplimiento de su función determinada como etapa necesaria en el complejo proceso de la superación positiva. Así es como Marx describe el comunismo como un principio ***político***; subraya su función como la *negación de la negación,* y en consecuencia lo confina a la "***próxima etapa*** de desarrollo histórico", llamándolo "principio energético del *inmediato futuro*" (91).

Según algunos intérpretes, Marx se refiere aquí al comunismo tosco, igualitario, tal como fue propuesto por Babeuf y sus seguidores. Pero esta interpretación no es convincente en absoluto. No sólo porque Marx habla

con aprobación de este "tosco comunismo igualitario", sino principalmente porque podemos encontrar muchos otros lugares en los *Manuscritos de 1844* en donde Marx, en diferentes contextos (80, 81, 83, 96), hace igual afirmación.

Su posición consiste en que el comunismo "de naturaleza política" (82) está afectado todavía por la enajenación del hombre. Como negación de la propiedad privada, es una forma de *mediación*. (Esto es, defiende una posición mediante la negación de su opuesta. Y es una "negación de la negación" porque niega la propiedad privada que es en sí misma una "negación de la esencia humana"). No es "la *verdadera* posición, la que arranca de sí misma", sino "la que arranca más bien de la propiedad privada" (96), lo cual quiere decir que en tanto que perdura esta mediación, alguna especie de enajenación la acompaña.

El pasaje más importante de los *Manuscritos* referente a este punto dice como sigue:

> ...el ateísmo es el humanismo conciliado consigo mismo mediante la superación de la religión, y el comunismo mediante la superación de la propiedad privada. Sólo con la superación *de esta mediación* —que es, sin embargo, una premisa necesaria— se llega al humanismo que comienza positivamente consigo mismo, al *humanismo positivo* (121).

Ahora bien ¿cómo puede este "humanismo conciliado consigo mismo", ser una "premisa necesaria del humanismo positivo que se deriva de sí mismo", esto es, algo altamente objetivo, si fuese el "tosco comunismo igualitario", que es una imagen subjetiva y voluntarista? Esta interpretación, obviamente, no se puede mantener sin contradecir a Marx.

Cuando el comunismo se transforma en un "humanismo que se deriva de sí mismo positivamente" necesariamente deja de ser política. La distinción básica de Marx es entre el comunismo como un *movimiento político* —confinado a una etapa histórica particular del desarrollo humano— y el comunismo como *práctica social* general. Es a este segundo sentido que se refiere Marx cuando escribe que "este comunismo es, como naturalismo acabado = humanismo y, como humanismo acabado = naturalismo" (82).

Todas las políticas, en mayor o menor medida, tienden a ser parciales. Claramente, Marx implica esto cuando dice que la emancipación de la sociedad de la propiedad privada se expresa en la forma *política* de la *emancipación de los obreros* (71). Por lo tanto, esperar que la *parcialidad* (*particularidad*) realice la *universalidad* de la superación positiva sería, como actitud práctica, por lo menos ingenua y, como teoría, autocontradictoria.

Así pues, la superación positiva no puede ser considerada como la "negación de la negación", esto es, en términos simplemente políticos. Su realización sólo puede ser concebida en la universalidad de la práctica social

como un todo. Al mismo tiempo, sin embargo, hay que subrayar que, como necesario vínculo intermediario, el papel de una política consciente de sus límites así como de sus funciones estratégicas en la totalidad de la práctica social, es crucial para el triunfo de una transformación socialista de la sociedad.

VI. ASPECTOS ONTOLÓGICOS Y MORALES

1. LA "ESENCIA AUTOMEDIADORA DE LA NATURALEZA"

El tema central de la teoría moral de Marx es cómo realizar la *libertad humana.* Esto quiere decir que se debe investigar no sólo los obstáculos puestos por el hombre —esto es, autoimpuestos— a la libertad en la forma de cualquier sociedad dada, sino también la cuestión general de la naturaleza y las limitaciones de la libertad como libertad *humana.* El problema de la libertad surge en forma de tareas prácticas en el curso del desarrollo humano y sólo más tarde, de hecho mucho más tarde, pueden los filósofos hacer una abstracción de él.

De manera que la verdadera cuestión es la libertad *humana,* no un principio abstracto llamado "libertad". Y puesto que el carácter *específico* de cada cosa es al mismo tiempo tanto la *"esencia"* (poder, potencial, función) de esa cosa determinada y su *límite,* igualmente se encontrará que la libertad humana no es la *superación* de las limitaciones (carácter específico) de la naturaleza humana, sino una *coincidencia* con ellas. En otras palabras: la libertad humana no es la *negación* de lo específicamente *natural* en el ser humano —una negación en nombre de lo que parece ser un *ideal trascendental*—, sino, por el contrario, su *afirmación.*

Los ideales trascendentales —en el sentido en que trascendental significa la superación de las limitaciones inherentemente humanas— no tienen cabida en el sistema de Marx. Él explica su aparición en sistemas filosóficos anteriores como el resultado de un supuesto ahistórico, socialmente motivado, de ciertos absolutos. Para poner un ejemplo: si el economista político del siglo XVIII basa sus teorías en la "naturaleza humana", identificada con el *egoísmo,* su contrapartida, el filósofo moral (que, como en el caso de Adam Smith, puede ser la misma persona) completará el cuadro sobreimponiendo a este "hombre egoísta" la imagen de un ideal trascendental. No carece de sentido señalar que Kant recibió la influencia de Adam Smith. (Véase el ensayo de Kant sobre *La paz perpetua* en donde *"Hardelsgeist"* —"espíritu comercial"— es un concepto clave.)

Al criticar este tipo de enfoque, Marx no sólo objeta el trascendentalismo; rechaza también la concepción a la que se sobreimpone el ideal trascendental, esto es, la concepción del hombre egoísta *por naturaleza.* Según Marx, esta clase de sobreimposición es posible sólo porque vivimos en una sociedad enajenada en la que el hombre es *de facto* egoísta. Identificar al hombre egoísta (enajenado) de una situación histórica dada con el hombre en general y concluir así que el hombre es egoísta por naturaleza es

cometer la "falacia ideológica" de equiparar ahistóricamente la parte (es decir, aquella que corresponde a intereses *parciales*) con el *todo*. El resultado es, inevitablemente, un hombre ficticio que se presta de buen grado a esta sobreimposición trascendental.

Así, una crítica del trascendentalismo moral en Marx solamente tiene sentido si va acompañada por la demolición de la concepción según la cual "el hombre es egoísta por naturaleza". Si no se realiza esto, el trascendentalismo —o alguna otra forma de dualismo ético— reaparece necesariamente en el sistema del filósofo que es incapaz de entender el "egoísmo" históricamente, o sea, como producido por las contradicciones de una situación que genera al "hombre mercancía" enajenado. La crítica del trascendentalismo debe revelar la interdependencia de la distorsión dual que consiste en inventar *ideales abstractos* para el hombre, al tiempo que se priva a éste no sólo de toda idealidad sino también de toda humanidad; debe mostrar que lo que desaparece en esta yuxtaposición de los campos del "ser" y el "deber ser" (un hombre reducido a la contradictoria situación de un estado animal y un ser espiritual abstracto, o a la oposición del "ser inferior" y el "ser superior" del hombre) es precisamente el ser humano real.

Para Marx este ser humano real existe como *realidad* (el "hombre mercancía" enajenado) y como *potencialidad* (lo que Marx llama: "el hombre rico"). Y así podemos ver que el rechazo del trascendentalismo y el dualismo ético no lleva consigo la eliminación del *ideal* sin el cual ningún sistema moral digno de este nombre es concebible. Este rechazo implica, sin embargo, que para cada ideal es preciso encontrar una base natural.

El punto de partida ontológico de Marx es que el hombre forma parte específica de la naturaleza y por lo tanto no puede ser identificado con algo abstractamente espiritual. "Un *ser* sólo se considera independiente cuando se halla sobre sus propios pies, y sólo se halla sobre sus propios pies cuando debe a sí mismo su *existencia*" (89), escribe Marx. La cuestión ontológica de la existencia y su origen es una cuestión tradicional tanto de la teología como de la filosofía. El marco en el que Marx la plantea —esto es, la definición del hombre como parte específica de la naturaleza, como "el ser por sí mismo de la naturaleza" (89) —transforma radicalmente esta cuestión.

Cuando el problema se formula en un contexto *teológico*, presuponiendo que un ser totalmente espiritual sea el creador del hombre, esto implica un conjunto de ideales morales (y sus correspondientes reglas) que tienden a liberar al hombre de su "naturaleza animal". Así, la dignidad humana es concebida como la *negación* de la naturaleza humana, inspirada por el *deber* (asociada a un sentimiento de *gratitud*, etcétera) respecto al ser a quien el hombre *debe* su existencia. Y puesto que la *libertad* en este marco se encuentra divorciada, por definición, de cualquier cosa natural —la naturaleza aparece solamente como un obstáculo— y puesto que el hombre,

igualmente por definición, no puede separarse de la naturaleza, la libertad humana no puede de ninguna manera aparecer como *humana,* sino sólo en la forma de una *generalidad abstracta* ("libre albedrío",[1] etcétera), como un *ente* misterioso o ficticio. Esta clase de libertad, no hace falta decirlo, sólo existe por la gracia del ser trascendental.

En la formulación de Marx, lo que existe por gracia de otro ser (lo que yo le *debo*) no es la libertad, sino la *negación* de ésta. Solamente a un "ser independiente" puede llamársele libre, y los lazos del "deber" necesariamente implican dependencia, esto es, la negación de la libertad. Si, no obstante, el hombre "debe" a la naturaleza y a sí mismo (lo que en última instancia es la misma cosa: es lo que Marx llama bastante oscuramente "el ser por sí mismo de la naturaleza y del hombre") su propia existencia, no le debe nada a nadie. En este sentido marxista, "deber su existencia" significa simplemente que "hay una *relación causal* particular en virtud de la cual el hombre es una parte *específica* de la naturaleza". Así, el "deber" en el otro sentido —el que lleva consigo la idea abstracta de deber— se rechaza. Y con este rechazo, los ideales abstractos y los deberes que pudieran imponerse al hombre externamente son excluidos del sistema moral de Marx.

El "ser por sí mismo de la naturaleza y el hombre" en el sentido de Marx —un hombre que no es la contrapartida animal de un conjunto de ideales morales abstractos— no es por naturaleza ni bueno ni malo, ni benevolente ni malevolente, ni altruista ni egoísta, ni sublime ni bestial, etcétera; sino simplemente un ser natural cuyo atributo es: "ser por sí mismo. Esto quiere decir que puede *hacerse* a sí mismo lo que es en cada momento dado —de acuerdo con las circunstancias prevalecientes—, bien sea egoísta o lo contrario.

Términos como malevolencia, egoísmo, mal, etcétera, no pueden existir por sí solos, es decir, sin su contraparte positiva. Pero esto es igualmente cierto respecto de los términos positivos de esos pares de opuestos. Por lo tanto, carece de importancia cuál de los lados presuponga un filósofo moral particular al definir la naturaleza humana como inherentemente egoísta y malevolente o altruista y benevolente: necesariamente acabará por edificar un sistema filosófico *dualista.* No es posible evitar esto, a no ser que se nieguen los dos extremos de ambos pares de opuestos como inherentes a la naturaleza humana misma.

2. LOS LÍMITES DE LA LIBERTAD

¿Significa esto que debemos considerar tales opuestos como abstracciones sin valor para librarnos de ellos mediante una reclasificación conceptual? Ciertamente no. Porque no son únicamente abstracciones sino, a diferencia del "libre albedrío", también hechos de la vida humana tal como la hemos conocido hasta ahora. Si el "ser por sí mismo" puede convertirse en lo que

es en determinadas circunstancias y de acuerdo a ellas, y si encontramos que el egoísmo es un hecho tan real de la vida humana como la benevolencia, entonces la tarea consiste en descubrir cuáles son las razones que hacen al hombre convertirse en un ser que actúa en forma egoísta.

El propósito práctico de tal investigación, por supuesto, es ver de qué manera el proceso que tiene como resultado la creación de seres humanos egoístas se puede invertir. Insistir en que el hombre es egoísta "por naturaleza" significa necesariamente rechazar ese propósito, cualquiera que sea la motivación que se encuentre detrás de esta actitud negativa. Insistir, por otra parte, en que el hombre es "por naturaleza" benevolente equivale, nada menos, que a atribuir poderes míticos a las "malas influencias" —bien sean identificadas con la imagen teológica del "mal" o con la supuesta "irracionalidad del hombre", etcétera—, con objeto de dar cuenta de los actos moralmente condenables del hombre. Este último enfoque coloca a sus partidarios, desde el principio, en una posición de derrota, aun cuando esto no sea claro para ellos mismos, incluso si disfrazan la derrota en una victoria, bajo el disfraz del pensamiento que sólo expresa los propios deseos. (El dualismo es transparente en las concepciones utópicas: la solución idealizada se opone rígidamente a la realidad rechazada. Y puesto que idealidad y realidad no se conciben como miembros de una interrelación dialéctica, el abismo de la oposición dualista y antidialéctica tiene que ser franqueado por algún supuesto arbitrario, tal como, por ejemplo, la supuesta naturaleza benevolente del hombre.)

La única forma de evitar el trascendentalismo y el dualismo (considerados por Marx como abdicaciones de la libertad humana) es tomar al hombre, sin supuestos prejuiciados, simplemente como a un ser natural que no está teñido ni de rosa ni de negro por los diversos sistemas de filosofía moral. De esta manera, Marx puede librarse también de la noción de "pecado original" diciendo que el hombre nunca pierde su "inocencia" simplemente porque nunca la tuvo; ni tampoco comenzó siendo "culpable". La culpa y la inocencia son términos relativos e *históricos* que sólo se pueden aplicar en ciertas condiciones y desde un punto de vista específico, es decir que su evaluación está sujeta al cambio.

Marx ridiculiza a los teólogos que tratan de explicar el origen del mal por la caída del hombre (63), esto es, en la forma de un supuesto ahistórico; se burla también de los filósofos morales que no explican las características conocidas del comportamiento humano en su génesis histórica sino que simplemente las *atribuyen* a la naturaleza humana, lo cual quiere decir que lo que son incapaces de explicar lo dan por supuesto como algo dado y fijo *a priori*. Marx pudo caracterizar, al "hombre natural", en una polémica contra esta práctica de falsos supuestos, como el hombre que no ha sido equívocamente representado por los filósofos morales.

Positivamente, sin embargo, debe describirse al hombre en términos de sus necesidades y poderes. Y ambos están igualmente sujetos al cambio y a la evolución. Por consiguiente, no puede haber nada fijo en ellos, excepto lo

que necesariamente se sigue de la determinación del hombre como un ser natural, esto es, que se trata de un ser con *necesidades* —de otra manera no podría llamársele ser natural— y *poderes* para su satisfacción, sin lo cual un ser natural no podría sobrevivir.

El problema de la libertad sólo se puede formular en estos contextos, lo cual significa que no puede haber ninguna otra forma de libertad fuera de la *humana*. Si nosotros, en la enajenación religiosa, atribuimos absoluta libertad a un ser, solamente proyectamos en un plano metafísico y en forma invertida nuestro propio atributo: la libertad humana natural y socialmente limitada. En otras palabras: al dotar a un ser no-natural de la libertad absoluta cerramos los ojos ante el hecho de que la libertad está arraigada en la naturaleza. La "libertad absoluta" es la absoluta negación de la libertad y sólo se puede concebir como el caos absoluto. Para escapar a las contradicciones implícitas en el concepto de libertad absoluta que se manifiesta en la forma de un orden estricto, la teología se refugia en el misticismo, o añade más atributos humanos a la imagen del absoluto —por ejemplo, benevolencia y amor al hombre—, determinando contradictoriamente de esta manera al ser que por definición no puede tener determinaciones sin quedar privado de su libertad absoluta.[2]

En opinión de Marx, "salir de la enajenación religiosa" sólo es posible si reconocemos el carácter ficticio de la "libertad absoluta" y si *afirmamos* las limitaciones humanas específicas, en vez de tratar vanamente de *superarlas* en nombre de una ficción. Así pues, si el hombre es un ser natural con una multiplicidad de necesidades, la plenitud humana —la realización de la libertad humana— no se puede concebir como un sometimiento o sojuzgamiento de esas necesidades, sino sólo como su satisfacción propiamente humana. El único requisito es que deben ser necesidades inherentemente humanas.

Por otra parte, si el hombre como parte de la naturaleza debe trabajar "para no morir", y así se encuentra a este respecto bajo el signo de la necesidad, la libertad humana no se puede realizar dando la espalda a las realidades de esta situación. Las referencias trascendentales no serán de ninguna ayuda porque solamente transfieren el problema a un plano distinto, asignando al mismo tiempo un status inferior al "reino de la necesidad" (o "mundo fenoménico"; como opuesto al "mundo nouménico", etcétera).

Una vez más, la solución está en *afirmar* estas limitaciones como la fuente de la libertad humana. La actividad productiva, impuesta al hombre por la necesidad natural, como condición fundamental de la supervivencia y el desarrollo humanos resulta así idéntica a la plenitud humana, esto es, a la realización de la libertad humana. La plenitud, por lógica necesidad, implica limitaciones, porque solamente aquello que está limitado de alguna manera se puede completar. Si un filósofo adopta un punto de vista diferente a este respecto, debe arribar finalmente a algo semejante a la noción kantiana de plenitud en un infinito trascendental, esto es, debe llegar a

una estructura teólogica de la moral, quiéralo o no.[3]

Estos problemas indican por qué a Marx le fue necesario introducir fuertes polémicas antiteológicas en sus planteamientos morales. Las referencias antiteológicas en las obras filosóficas de Marx no se pueden explicar por el impacto indiscutiblemente importante que tuvo la *Esencia del cristianismo*, de Feuerbach, en los jóvenes hegelianos radicales. (Menos aún porque Marx muy pronto fue consciente del abismo que le separaba de Feuerbach.) La principal razón por la que Marx tuvo que dedicar tanto esfuerzo a las polémicas antiteológicas fue que si quería describir al hombre como a un "ente independiente", como el "ser por sí mismo de la naturaleza y del hombre" o, en otras palabras, si quería producir un sistema de moral coherente, basado en una ontología monística, no podía de ninguna manera evitar atacar el cuadro teológico dualista que es la negación *directa* de lo que él llama la "esencialidad" y "universalidad" del hombre.

Es necesario subrayar, sin embargo, que esta afirmación antiteológica de las limitaciones humanas, que tiene por objeto derivar de ella la representación del hombre como un ente "esencial" y "universal", es una "negación de la negación". Y puesto que la negación de la negación sigue dependiendo de aquello que niega, no se puede hablar de una moral verdaderamente natural y positiva mientras las referencias teológicas sigan formando parte integral de ella. Existe aquí una situación paralela con la de la negación de la propiedad privada. (Ver sección 3 del capítulo anterior.) Tanto la teología como la propiedad privada son definidas como negaciones de la esencia del hombre y su relación de "ser por sí mismo" respecto a la naturaleza. Definir al hombre como a un ser esencial negando la teología y la propiedad privada, esto es, en términos de referencias anticapitalistas y antiteológicas, es una negación de la negación. Esa negación de la negación no es en absoluto un "ser por sí mismo", porque afirma la esencia y la universalidad del hombre mediante la negación de su negación, tanto por la teología como por la propiedad privada. Así, la relación por sí mismo entre el hombre y la naturaleza no se restablece, puesto que tanto la propiedad privada como la teología siguen presentes en el cuadro, aunque sea en forma negada. Por consiguiente, no es posible contemplar en la realidad una moral verdaderamente natural antes de que todas las referencias a la teología y a la propiedad privada —incluyendo las referencias negativas— hayan desaparecido de la definición del hombre como un ente esencial y universal.

3. ATRIBUTOS HUMANOS

Como hemos visto, al esbozar la imagen del agente moral no se pueden presuponer algunas características humanas (como el "egoísmo", etcétera) como dadas *a priori*, sin verse al mismo tiempo comprometido con un sistema moral dualista. No es posible admitir otra cosa sino el hecho de que

el hombre es parte de la naturaleza, y sólo sobre esta base es posible hacerse la pregunta: ¿qué es lo *específico* del hombre como parte de la naturaleza? En este contexto es importante plantear dos cuestiones:

1. ¿Cuáles son las características *generales* de un *ente natural*?
2. ¿Cuáles son las características *específicas* de un ente natural *humano*?

Según Marx

> El *hombre* es directamente *ser natural.* Como ser natural vivo se halla dotado, en parte, de *fuerzas naturales,* de *fuerzas vivas,* es un ser natural *activo*; estas fuerzas existen en él como dotes y capacidades, como instintos; y, en parte, es, en cuanto ser natural, corpóreo, dotado de sentidos, objetivo, un ser que padece, un ser condicionado y limitado, como lo son también el animal y la planta, es decir, los *objetos* de sus instintos existen fuera de él, como *objetos* independientes de él, pero estos objetos son *objetos* de sus necesidades, objetos esenciales, indispensables para el ejercicio y la afirmación de las fuerzas de su ser (116).

Marx prosigue diciendo que el concepto de un *ser objetivo* implica necesariamente *otro ser* que es el *objeto* de aquel ser objetivo. Esta relación, sin embargo, no es de ninguna manera unilateral: el *objeto* a su vez tiene al ser objetivo como *su objeto.* "Tan pronto como tengo un objeto, este objeto me tiene por objeto a mí" (117), es decir, yo soy afectado por ese objeto, o en otras palabras, yo estoy sometido a él en alguna forma específica. Considerada en este nivel, mi relación con mis objetos es la misma que existe entre los objetos naturales no-humanos. "El sol es el *objeto* de la planta, un objeto indispensable para ella, que confirma su vida, como la planta es objeto del sol [...] de la fuerza esencial *objetiva* del sol" (117).

Pero Marx lleva esta línea de pensamiento aún más lejos y subraya que *todo* ser natural posee su naturaleza *fuera de sí mismo*:

> Un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí, no es ser *natural,* no participa de la esencia de la naturaleza. Un ser que no tiene un objeto fuera de sí, no es un ser objetivo. Un ser que no es de por sí objeto para un tercer ser, no tiene un ser por *objeto,* es decir, no se comporta objetivamente, su ser no es un ser objetivo. Un ser no objetivo es un *no ser* (117).

De esto se deducen dos importantes conclusiones:

1] Que la "naturaleza" de *cualquier* ser objetivo no es ninguna misteriosa "esencia" oculta, sino algo que se define naturalmente como la necesaria relación del ser objetivo con sus objetos, esto es, tiene una relación objetiva específica. (Solamente los "no-seres" o nulidades necesitan ser "definidos", mediante referencias mistificadoras, a esencias misteriosas.)

2] Que "tener la propia naturaleza fuera de sí" es el modo de existencia necesario de *todo* ser natural, y no es de ninguna manera específico del *hombre.* Así, si alguien quiere identificar la *exteriorización* con la *enajena-*

ción humana (como hizo Hegel, por ejemplo), solamente puede hacerlo confundiendo el todo con una *parte* específica de él. Por consiguiente, la "objetivación" y la "exteriorización" guardan relación con la enajenación sólo en la medida en que tienen lugar en una forma *inhumana.* (Como si el "poder estimulador de la vida" del sol se volviera *contra* el sol en condiciones en que el sol pudiera, en principio, impedir que esto sucediera.)

Por lo que respecta al status del hombre como parte *específica* de la naturaleza, Marx escribe:

> Pero el hombre no es solamente un ser natural, sino que es un ser natural *humano*; es decir, un ser que es para sí mismo y, por tanto, un *ser genérico,* y como tal debe necesariamente actuar y afirmarse tanto en su ser como en su saber. Por tanto, ni los objetos *humanos* son los objetos naturales tal y como directamente se ofrecen, ni el sentido *humano,* tal y como *es* de un modo inmediato, es sensoriedad *humana,* objetividad humana. Ni la naturaleza —objetivamente— ni la naturaleza subjetivamente existe de un modo inmediatamente adecuado al ser *humano.* Y, así como todo tiene que *nacer* naturalmente, así también el *hombre* tiene ese acto de nacimiento, la historia, la que, sin embargo, es para él una historia consciente y, por tanto, como acto de nacimiento, un acto de nacimiento que se supera con conciencia. La historia es la verdadera historia natural del hombre (117).

Para aclarar este pasaje comparemos las opiniones expresadas en él con la afirmación de Hume según la cual "El efecto entre los sexos es una pasión evidentemente implantada en la naturaleza humana".[4] Esta afirmación, aun cuando pretenda tener el valor de certeza de lo evidente por sí mismo, no es más que un *supuesto* ahistórico que, en un examen más detallado, demuestra ser falso por dos razones:

1] En la medida en que esta pasión está "implantada en la naturaleza", no está confinada a los seres humanos, esto es, no es una pasión *humana.*

2] En la medida en que es una pasión específicamente humana, no está en absoluto "*implantada* en la naturaleza", sino que es una *conquista humana.* La característica esencial de esta pasión como pasión *humana* es la de ser inseparable de la conciencia de que el "otro sexo" es un *ser humano* particular y al mismo tiempo es también inseparable de la conciencia del yo como de un ser *humanamente* apasionado. Esta conquista humana es lo que llama Marx, bastante oscuramente, "un acto consciente de llegar a ser" en el que *la naturaleza se supera a sí misma* (o "es por sí misma consigo misma") y se hace *hombre,* permaneciendo en esta "autosuperación", por supuesto, como un ser natural.

Por lo tanto, nada es "implantado en la naturaleza *humana*". La naturaleza humana no es algo *fijado por la naturaleza* sino, por el contrario, una "naturaleza" *hecha por el hombre* en sus actos de "autosuperación" como

ser natural. No hace falta decir que los seres humanos —debido a su constitución natural-biológica— tienen *apetitos* y diversas propensiones naturales. Pero en la superación consciente "del acto de llegar a ser" deben convertirse en apetitos y propensiones *humanos*, cambiando fundamentalmente su carácter al transformarse en algo *inherentemente histórico*. (Sin esta transformación, tanto el arte como la moral serían desconocidos para el hombre: solamente son posibles porque el hombre es el creador de sus apetitos *humanos*. Y tanto el arte como la moral —ambos inherentemente históricos— tienen que ver con los apetitos y propensiones propiamente humanos del hombre, y no con las determinaciones directas e inalterables del ser natural. Donde no hay alternativa —inherentemente histórica—, no hay lugar ni para el arte ni para la moral.) Por lo tanto, solamente en un sentido es posible hablar de "naturaleza humana": en el sentido cuyo centro de referencia es el cambio histórico y su fundamento, la sociedad humana. En palabras de Marx:

> La naturaleza tal como se forma en la historia humana —acta de nacimiento de la sociedad humana— es la naturaleza *real* del hombre; por donde la naturaleza, al ser formada por la industria, aunque sea en forma *enajenada*, es la verdadera naturaleza *antropológica* (88).

Poner de relieve lo específicamente humano en todas las necesidades naturales del hombre no significa, por supuesto, pedir que una nueva especie de "ser superior" dicte su juicio acerca de estas necesidades naturales. No hay nada de malo en los apetitos naturales del hombre, siempre que se manifiesten de *forma humana*. Esta manera humana de satisfacer los apetitos naturales —los cuales, como necesidades y apetitos, se transforman en el proceso de "autosuperación" y "automediación"— dependerá del grado real de civilización, y de la práctica social que corresponde a ésta, a la que se pertenece.[5] Y cuando se dice que las necesidades y apetitos primitivos naturales se han vuelto humanos, esto es sólo para subrayar que ahora son *específicamente naturales*.

Por ello, la plena realización del hombre no se puede concebir haciendo abstracción de, o en oposición a, la naturaleza. Divorciarse de la "naturaleza antropológica" con el fin de encontrar la realización en el reino de las ideas e ideales abstractos es tan inhumano como vivir la propia vida en ciega sumisión a las toscas necesidades naturales. No es en absoluto accidental que muchas de las peores inmoralidades, a todo lo largo de la historia de la humanidad, se hayan cometido en nombre de elevados ideales morales, radicalmente divorciados de la realidad del hombre.[6]

De igual manera, el hecho de que la "autoconciencia" sea un rasgo esencial de la satisfacción humana no puede significar que la autoconciencia por sí sola pueda oponerse al "mundo de la enajenación" que resulta ser el mundo de los objetos. La "autoconciencia" que se divorcia del mundo de los objetos (esto es, una conciencia cuyo centro de referencia es el ser

abstracto no-objetivo) no se *opone* a la enajenación sino que, por el contrario, la confirma. Por eso Marx se opone al filósofo abstracto que "*se aplica* —siendo también, a su vez, una forma abstracta del hombre enajenado— como la *pauta* del mundo enajenado" (112). La objetividad de este filósofo es una falsa objetividad, porque se priva a sí mismo de todos los objetos reales.

No somos libres de elegir nuestra autoconciencia. La autoconciencia humana —la conciencia de un ser natural específico— debe ser una "conciencia sensible", porque es la conciencia de un ser natural sensible. Sin embargo, "la conciencia *sensible* no es una conciencia *abstractamente sensible*, sino una conciencia *humanamente* sensible" (113). Y puesto que las actividades de este ser natural específico se manifiestan en un marco *social*, la verdadera autoconciencia de este ser debe estar constituida por su conciencia de que es un ser *social*. Cualquier abstracción de estas características básicas sólo puede tener como resultado una autoconciencia *enajenada*.

Podemos ver aquí por qué Marx tuvo que corregir las ideas hegelianas que incorporó a esta representación del hombre de la manera como lo hizo:

1] Partiendo del hecho de que el hombre es una parte específica de la naturaleza, Marx no podía confinar el *trabajo* —en su intento de dar cuenta de la *génesis* humana— a un "trabajo mental abstracto". Lo que es abstractamente mental no puede generar por sí mismo algo inherentemente natural, mientras que en la base natural de la realidad es posible explicar la génesis del "trabajo mental abstracto".

2] Por la misma razón, Marx no podía aceptar la identificación de "objetivar" con "enajenar". En relación con un *ser objetivo natural,* no se puede considerar, a lo que se llama "objetivación", simplemente como "enajenación" (o "extrañamiento"), porque esta objetivación es su modo de existencia *natural* y necesario. Por otra parte, si concebimos un "ser abstractamente espiritual" cuyo modo de existencia adecuado sería, por supuesto, meramente espiritual, en relación a este ser la "objetivación" y la "enajenación" resultan idénticas. Sin embargo, aparte de este caso —en el que tanto lo "natural" como lo "objetivo" están excluidos de la definición de este ser meramente espiritual— solamente dos posibilidades se abren al filósofo:

a] renunciar a la *objetividad* del ser *natural* (con el fin de aceptar la necesidad de la enajenación) y así acabar con una contradicción de términos;

b] insistir en que la *objetivación* es el único modo de existencia posible para un ser natural (como hemos visto, el sol también "se objetiva" en la planta viviente; por supuesto, el sol no puede pensar en sí mismo, pero esto no es razón para privarlo de su ser objetivo —"poder estimulador de vida", etcétera— ni para negar su objetivación); pero *algunas formas* de objetivación son inadecuadas a la "esencia" = "naturaleza exterior" = "modo social de existencia" del ser humano.

3] Por consiguiente: si es la *inadecuación* de algunas formas de objetivación la que se puede llamar propiamente enajenación, no es cierto que la objetividad equivalga a "relaciones humanas enajenadas", aunque pudiera ser cierto que la objetividad de la sociedad civilizada, tal como la hemos conocido *hasta ahora*, llevara consigo sus relaciones humanas enajenadas. En contraste, una forma adecuada de objetivación humana produciría la objetividad social como relaciones humanas *objetivadas* pero *no enajenadas*.

4] De los puntos anteriores debe seguirse que la "superación" de la enajenación debe contemplarse en términos de la *realidad social* actual, esto es, como una superación de la enajenación en la práctica social, opuesta a lo simplemente imaginario.

4. LA ENAJENACIÓN DE LAS FACULTADES HUMANAS

Las anteriores consideraciones son esenciales para decidir "qué es humano" y qué debe ser rechazado como enajenación. No solamente inutilizan la "vara de medir" proporcionada por el filósofo abstracto, caracterizándola como una encarnación particular de la actividad enajenada, sino que también ofrecen una nueva medida, al establecer que no puede haber ninguna otra *medida de humanidad* que el *hombre mismo*.

No tendría utilidad alguna tratar de responder a la cuestión que surge en este punto, es decir: "cuál hombre", diciendo: "el hombre no enajenado". Tal respuesta equivaldría a razonar en círculo. Lo que buscamos es precisamente esto, encontrar qué es lo "no enajenado". Los hechos a que podemos referirnos, como elementos y etapas de una posible definición son:

1] el hombre es un ser *natural*;

2] como ser natural tiene *necesidades* naturales y *poderes* naturales para su satisfacción;

3] es un ser que vive en una *sociedad* y *produce* las condiciones necesarias para su existencia en una forma inherentemente *social*;

4] como ser social productivo adquiere *nuevas necesidades* ("necesidades creadas por la sociedad")[7] y *nuevos poderes* para su satisfacción;

5] como ser social productivo, transforma el mundo en torno suyo de una manera específica, dejando *su* marca en él; la naturaleza se convierte en "*naturaleza antropológica*" (88) en esta relación hombre-naturaleza; ahora todo se vuelve, al menos potencialmente, parte de las relaciones humanas (en estas relaciones, la naturaleza aparece en una gran variedad de formas, que van desde los elementos materiales de utilidad hasta objetos de hipótesis científicas y de placer estético);

6] estableciendo sobre una base natural sus propias condiciones de vida en la forma de instituciones socioeconómicas y sus productos, el hombre "se

duplica" *prácticamente,* sentando así las bases de la "contemplación de sí mismo en un mundo que él ha creado";

7] mediante sus nuevos poderes que están, lo mismo que sus nuevas necesidades, "creados a través de la participación social" y de la interacción, y sobre la base de la "duplicación práctica" a la que nos acabamos de referir, él también "*se duplica a sí mismo intelectualmente*".

Considerando estas características no aisladamente, sino en sus múltiples interrelaciones, se verá que la satisfacción de las necesidades humanas tiene lugar en una forma enajenada si esto significa una sumisión a los *toscos* apetitos naturales, o el *culto de sí mismo*: bien sea descrito como una criatura por naturaleza egoísta o como una autoconciencia abstracta.

La manera como enfoca el filósofo abstracto el problema de la enajenación es ella misma enajenada. No sólo porque se confina en la habilidad del hombre para "duplicarse a sí mismo intelectualmente", ignorando que sólo las condiciones enumeradas en los puntos del 1] al 6] hacen posible esta duplicación. Y no sólo porque no distingue entre autoduplicación intelectual *enajenada* y *verdadera,* sino también porque opone una autoduplicación intelectual enajenada como verdadera autoconfirmación de aquellas condiciones (esto es, la realidad social objetivada), sin las cuales ninguna autoconfirmación es concebible para un ser humano (social) natural.

Por otra parte, la sumisión a la cruda naturalidad de un apetito dado es enajenación porque se opone, aunque sea inconscientemente, al desarrollo humano;[8] porque niega (práctica o teóricamente) los cambios sociales por virtud de los cuales las necesidades naturales, en su origen meramente naturales, están ahora *mediadas* de una forma compleja, de modo que han perdido su carácter primitivo. No es en absoluto una simple coincidencia histórica el hecho de que el siglo que logró el más alto grado de sofisticación en todas las esferas haya producido también el más notable *culto de lo primitivo,*[9] desde teorías filosóficas y psicológicas hasta prácticas sociales y artísticas.

Cuando consideramos la "privatización" a la luz de las características antes enumeradas, su naturaleza enajenada se vuelve transparente, porque la "privatización" significa abstraer (en la práctica) el *lado social* de la actividad humana. Si, no obstante, la actividad social de la producción es una condición elemental para la existencia *humana* del individuo (con sus necesidades cada vez más complejas y socialmente incorporadas), este acto de abstraer —cualquiera que sea la forma que adopte— es necesariamente enajenación, porque confina al individuo a su "cruda soledad". La sociedad es la "segunda naturaleza" del hombre, en el sentido en que las necesidades naturales originales son transformadas por ella, y al mismo tiempo integradas en una red infinitamente más extensa de necesidades que son todas juntas el producto del hombre socialmente activo. Así pues, hacer abstracción de este aspecto del hombre en el *culto de sí mismo* como opuesto al hombre social, equivale al culto de un yo enajenado supersimplifi-

cado, porque el verdadero yo del ser humano es necesariamente un *yo social*, cuya "naturaleza es exterior a uno mismo", es decir, se define en términos de relaciones sociales, interpersonales, específicas, inmensamente complejas. Incluso las *potencialidades* del individuo solamente se pueden definir en términos de relaciones de las que el individuo no es más que una parte. Para algunos, ser un "gran pianista potencial" no sólo requiere la existencia de un instrumento musical —producido socialmente—, sino aún más la muy compleja actividad social de una apreciación musical discriminativa.

En todos estos casos, la enajenación parece *divorciar* al individuo de lo social, lo natural de lo autoconsciente. Por contraposición, se sigue de ahí que, en una relación humana individual y social no enajenada, lo natural y lo autoconsciente deben ir juntos y formar una *unidad compleja*. Y esto nos trae a otra importante cuestión: ¿cuál es la conexión entre la enajenación y aquellas necesidades y fuerzas que son resultado de la intercomunicación social, esto es, el producto de la sociedad?

Aquí tenemos que distinguir primero entre los dos sentidos de *natural* y *artificial*, tal como los emplea Marx. En un sentido, *natural* significa simplemente "lo que es un producto directo de la naturaleza"; y en oposición a ello, *artificial* significa "hecho por el hombre". En el segundo sentido, sin embargo, lo que no es un producto directo de la naturaleza sino que se genera a través de un *intermediario social* es "natural" en la medida en que es idéntico a la "segunda naturaleza" del hombre, esto es, su naturaleza como creada a través del funcionamiento de la socialidad. (Es importante distinguir entre "socialidad" y "sociedad". La última, comparada con la inmediación "sensual" (sensible) de los individuos particulares, es una abstracción; para captarla es preciso superar esta inmediación de los individuos. Sin embargo, la "socialidad" es realmente inherente a cada individuo aislado. Por esto es que una sociedad nunca se puede justificadamente considerar "natural", mientras que la socialidad se define correctamente como la segunda naturaleza del hombre.) Lo opuesto a este segundo sentido de lo natural, no es desde luego lo "hecho por el hombre" —puesto que *es* hecho por el hombre— sino "aquello que se opone a la naturaleza humana como socialidad". Solamente este segundo sentido de "artificial" es moralmente importante. Las necesidades y apetitos hechos por el hombre no son artificiales en el segundo sentido, siempre que estén en *armonía* con el funcionamiento del hombre como un ser natural *social*. No obstante, si están en desacuerdo con aquél, o incluso pueden llevarlo a un punto de derrumbamiento, deben ser rechazadas como *necesidades artificiales*.

Vale la pena comparar el punto de vista de Marx con la clasificación que hace Hume de las necesidades y fuerzas humanas:

> Hay tres especies diferentes de bienes que poseemos; la satisfacción *interna* de nuestras mentes; las ventajas *externas* de nuestros cuerpos; y el

disfrute de las *propiedades* adquiridas por nuestra industria y buena fortuna. Estamos perfectamente seguros en el disfrute de lo primero. Lo segundo nos puede ser arrebatado, pero no puede ser de ningún beneficio para aquél que nos priva de ello. Solamente las últimas están expuestas a la violencia de los otros, y también pueden ser transferidas sin sufrir ninguna pérdida ni alteración; mientras que al mismo tiempo no hay una *cantidad suficiente* de ellas para satisfacer los *deseos* y *necesidades* de todos. Así pues, tal como el mejoramiento de estos bienes es la principal ventaja de la sociedad, así la inestabilidad de su posesión, junto con su *escasez,* es el principal impedimento.[10]

Debemos observar ante todo que mientras Hume asigna los adjetivos *interno* a la primera clase, y *externo* a la segunda, es incapaz de asignar ningún adjetivo calificativo a la tercera clase. Y no es extraño: más allá de lo "interno" y lo "externo" solamente existe el reino de la abstracción. Al "disfrute abstracto" solamente puede corresponder una *necesidad abstracta,* por ejemplo, la necesidad de abstraer del hecho de que lo que para mí es solamente una necesidad abstracta de propiedad, sin conexión con mis necesidades humanas reales, para otras personas puede muy bien ser esencial ("necesario") para la satisfacción de sus necesidades humanas reales. (Esta consideración presenta, por lo menos, un caso *prima facie* para encarar el problema de la justicia y la injusticia en una línea opuesta a la de Hume.)

Además, la cuestión de la necesaria *escasez* surge aquí solamente en relación con mi necesidad abstracta de posesión. Las necesidades y los apetitos humanos reales, tanto internos como externos se pueden, de hecho, aplacar, mientras que no hay nada que limite una necesidad *abstracta* —esto es, si los objetos de mi apetito no son el alimento ni la poesía, sino la multiplicación de mi dinero—, excepto la escasez de los objetos con que está relacionada. Sin embargo, los apetitos abstractos son *inherentemente* insaciables —esto es, no hay nada en su naturaleza que los limite "desde dentro", en contraste con mis apetitos mentales y corporales—; por lo tanto, sus objetos son exactamente igual de "escasos" en relación con *una* persona como con *cualquier número* de ellas. En otras palabras, la escasez no es un argumento para excluir a otras personas de la posesión, y menos aún para establecer una "justicia natural" sobre la base de semejante exclusión. Y menos todavía porque el único sentido en que se puede hablar con propiedad de un problema de escasez, es cuando se presenta una correlación entre las necesidades humanas reales existentes y los poderes, bienes, etcétera, disponibles para su satisfacción. Pero, por supuesto, esta es una relación *contingente,* históricamente cambiante, y no es cuestión de alguna *necesidad a priori* sobre cuya base se podría erigir una estructura de moralidad como la de Hume o incluso kantiana.[11]

Como vemos, Hume, paradójicamente, ayuda a confirmar la declaración de Marx de que la "necesidad de posesión" es una necesidad *abstracta* y *artificial.* Toda necesidad abstracta —puesto que hace abstracción del hom-

bre— es, por implicación, artificial. Y así, "abstracto", "artificial" y "enajenado" resultan equivalentes, tanto en relación con las *necesidades* como con los *poderes*. La razón de que esto sea así es que las necesidades abstractas (artificiales) no pueden generar poderes que correspondan a la naturaleza esencial (social) del hombre. Solamente pueden generar *poderes abstractos* que estén disociados del ser humano e incluso contra él. Y por el otro lado: los poderes abstractos solamente pueden generar necesidades abstractas, artificiales.

Según Marx, en el curso de la autoenajenación el hombre se convierte "en una *actividad abstracta* y un *vientre*" (30). Sus funciones naturales: comer, beber, procrear —que son *"funciones genuinamente humanas"*— se vuelven ahora *animales*, porque *"en la abstracción*, separadas de todo el resto de la actividad humana, convertidas en fines últimos y exclusivos, son funciones animales" (66). Ahora bien, para expresar esta contradicción en términos más enérgicos, como resultado de la enajenación

> el hombre (el obrero) sólo se siente como un ser que obra libremente en sus funciones animales [. . .] para convertirse, en sus funciones humanas, simplemente como un animal. Lo animal se trueca en lo humano y lo humano en lo animal (66).

(El hecho de que Marx sólo cite aquí al obrero —debido al contexto particular— no quiere decir, por supuesto, que esta enajenación sólo afecte al obrero y no al poseedor del capital. Marx subraya a menudo que hay dos caras de la *misma* enajenación humana. El trabajo es el *"sujeto sin objeto"*, mientras que el capital es el *"objeto sin sujeto"*.)

"La existencia *abstracta* del hombre como simple *hombre de trabajo"* (74), significa, sin embargo, que incluso si el trabajo sigue siendo un "sujeto", no puede ser el "sujeto humano", porque ningún "sujeto sin objeto" puede ser llamado propiamente humano. (Como hemos visto, la "esencia" o "naturaleza" del ser humano no puede encontrarse *dentro* del sujeto, sino *fuera* de él, en sus relaciones objetivadas.) Así pues, este "sujeto sin objeto", en la medida en que es un ente natural con necesidades reales, solamente puede ser un *"sujeto físico"*: "Servidumbre que culmina en el hecho de que ya sólo puede mantenerse en cuanto *sujeto físico* como *obrero* y sólo puede ser obrero como *sujeto físico"* (64).

Por otra parte,

> la producción del objeto de la actividad humana en cuanto *capital,* en el que *se disuelve* toda determinabilidad del objeto y en el que la propiedad privada ha perdido su cualidad natural y social (74)

—esto es, ha perdido su "esencia subjetiva" o sujeto— es al mismo tiempo la producción de una necesidad, por más abstracta que ésta sea. Esta necesidad es "la necesidad del *dinero*. . . la verdadera necesidad producida

por la economía política y la *única necesidad* que ésta produce" (91). Ésta es una observación muy importante, porque indica que si simplemente desplazamos a los capitalistas existentes y transformamos la sociedad en lo que llama Marx el "capitalista universal", ningún cambio básico tiene lugar por lo que toca a la sustancia de la enajenación. Una sociedad en la que esta "necesidad de dinero" enajenada se manifiesta con el propósito de aumentar la "riqueza pública" puede ser otra forma de sociedad enajenada, en comparación con aquélla en la que este propósito se encuentra confinado a la "riqueza privada". No hay nada inherentemente humano en la acumulación de riqueza. El propósito debería ser, según Marx, el "enriquecimiento del ser humano", de su "*riqueza interior*" (86) y no simplemente el enriquecimiento del "*sujeto físico*".

No hace falta decir que esto no significa que deba ignorarse el problema del bienestar material, sino que no se le debe formular haciendo *abstracción del individuo real.* El principio de "acumulación de riqueza pública en primer lugar", entre otras cosas, proporciona una excusa al político para posponer medidas tendientes a satisfacer importantes necesidades humanas. Además: si la necesidad abstracta de "tener" debe achacarse, en gran medida, a la enajenación, la reformulación de este principio de "tener" no puede realizar el programa que ha de superar la enajenación. Lo que puede conseguir, sin embargo, es la no deseada transformación de una práctica enajenada en una aspiración enajenada, pues incluso si se distribuye una porción mucho mayor de la riqueza pública entre los individuos, ello se encuentra fuera de la cuestión fundamental que aquí discutimos. El verdadero objetivo es la "riqueza interior", que no es una especie de contemplación abstracta, sino la autoconfirmación en plenitud de la propia actividad vital, es decir, es toda la estructura de la actividad vital la que necesita ser transformada —desde el trabajo cotidiano hasta la verdadera participación en los más elevados niveles de la elaboración política que tiene relación con la propia vida—; no simplemente la capacidad productiva material de un país.

El enriquecimiento del sujeto físico únicamente, es el enriquecimiento del "hombre mercancía" que es un "ser *deshumanizado* tanto *espiritual* cuanto físicamente" (73). La lucha contra la enajenación es, pues, a los ojos de Marx, una lucha para rescatar al hombre de un estado en el que "la extensión de los productos y las necesidades se convierte en *especulativo* y constantemente *calculador* esclavo de apetencias inhumanas, refinadas, antinaturales e *imaginarias*" (91). Este estado enajenado que se caracteriza no sólo por el "refinamiento de las necesidades" artificiales sino también por su "tosquedad artificialmente provocada" (95), hace escarnio de los deseos del hombre de extender sus poderes con el fin de hacerse capaz de realizar la plenitud humana, porque este aumento de poder equivale a la extensión del "reino de los entes extraños que sojuzgan al hombre" (91). Así, el hombre *se derrota a sí mismo y no alcanza su propósito.*

¿Qué sucedió en este proceso de enajenación con las necesidades y sentidos genuinamente humanos? La respuesta de Marx es que su lugar ha sido ocupado por la "total enajenación" de *todos* los sentidos físicos y mentales: por el "*sentido de la tenencia*" (85). Este sentido enajenado encuentra su corporización universal en el *dinero*: esta "*capacidad* enajenada de la *humanidad*" (106), que significa que la "esencia genérica" del hombre se manifiesta ahora en una forma enajenada: como la universalidad del dinero.

El dinero, gracias al predominio del sentido de tenencia sobre todo lo demás, se coloca entre el hombre y su objeto.

> Por consiguiente, el *dinero,* en cuanto posee la *cualidad* de poder comprarlo todo, de apropiarse todos los objetos, es el *objeto,* en el sentido eminente de la palabra. El carácter universal de su *cualidad* es la omnipotencia de su ser; se trata, por tanto, de un ser todopoderoso... El dinero es el *alcahuete* entre la necesidad y el objeto, entre la vida y los medios de vida del hombre (105).

En esta *mediación* el dinero sustituye al objeto real y domina al sujeto. En él, *necesidades* y *poderes* coinciden en forma abstracta: la sociedad enajenada sólo reconoce como necesidades reales aquéllas que se pueden comprar con dinero, esto es, que están dentro del alcance del poder del dinero.

En estas condiciones, las características y cualidades personales del individuo son secundarias.

> Mi fuerza llega hasta donde llega la fuerza del dinero. Las cualidades del dinero son mis propias cualidades y fuerzas esenciales, las de su poseedor. Por tanto, no es, en modo alguno, mi individualidad la que determina lo que yo soy y puedo (106).

Mediante su poder para ser la medida común de todo, "trueca toda cualidad contra cualquiera cualidad o cualquier objeto, incluso contradictorio con aquélla; hermana los polos más contrarios y obliga al abrazo de lo contradictorio" (108).[12]

> Convierte la lealtad en felonía, el amor en odio y el odio en amor, la virtud en vicio y el vicio en virtud, al siervo en señor y al señor en siervo; la estupidez en talento y al talento en estupidez (107).

¿Qué estado de cosas podría ser más inmoral que esta condiciones de la sociedad enajenada? En tales condiciones, ¡qué trabajo de Sísifo es el del filósofo abstracto que limita su atención a las "ambigüedades" de los conceptos de "vicio" y "virtud", sin darse cuenta de que las dificultades no surgen del *pensamiento,* sino del "poder transformador'" *práctico* del dinero! Antes de que podamos concluir la tarea, que nosotros mismos nos hemos impuesto, de encontrar ejemplos para nuestra propia definición de

virtud, ésta se convierte, en la práctica, en su opuesto, y pueden hallarse innumerables ejemplos contradictorios para refutar cualquiera de esas definiciones. En estas cuestiones, nada se resuelve solamente con definiciones. La tarea, como lo ve Marx, es *práctica*: consiste en establecer una sociedad en la que los poderes humanos no estén enajenados del hombre, y en consecuencia no puedan volverse en su contra.

5. MEDIOS Y FINES, NECESIDAD Y LIBERTAD: EL PROGRAMA PRÁCTICO DE LA EMANCIPACIÓN HUMANA

Puesto que la tarea es práctica, las soluciones deben contemplarse en términos prácticos, esto es, indicando un poder práctico capaz de encarar la tarea. Cuando Kant apelaba anhelante a la "escasez natural" al considerar la realización de su ideal de moralidad trascendental, esperaba un milagro de la naturaleza, aunque especulativamente estaba bien consciente, por supuesto, de la "cadena de la causalidad natural". Así, si queremos evitar una contradicción semejante, debemos comprender que el único poder capaz de superar prácticamente ("positivamente") la enajenación de la actividad humana es la misma actividad humana autoconsciente.

Esto puede parecer un círculo vicioso. Si la "enajenación de la autoconciencia" se debe a la actividad enajenada ("enajenación del trabajo"), ¿cómo podemos esperar la superación de la actividad enajenada por *medio* de la "actividad humana autoconsciente", que es el "fin en sí mismo" y no simplemente un "medio para un fin"? La contradicción es obvia y sin embargo sólo aparente. Nace de una concepción rígida y mecanicista de las relaciones entre "medios y fines", y de una visión igualmente mecanicista de la causalidad como simple sucesión.

Este problema es, en más de un aspecto, similar al dilema expresado en una de las tesis sobre Feuerbach de Marx: *cómo educar al educador.* En una explicación mecanicista de la causalidad, si los hombres, como productos de una sociedad enajenada, necesitan ser educados, esto sólo pueden realizarlo aquellos que permanecen "fuera de la sociedad enajenada". Pero aquellos que permanecen "fuera de la sociedad enajenada" o "fuera de la enajenación" no están en ninguna parte. En este sentido, el "marginado" de que tanto se habla es en realidad una caricatura involuntaria del "educador" de Feuerbach.

Así pues, si atacamos el problema de la autoenajenación humana, no debemos empezar por el supuesto autodestructivo de que la enajenación es una totalidad homogénea inerte. Si representamos la realidad (o "ser") como una totalidad inerte homogénea, lo único que podemos oponer a esta pesadilla conceptual es un "movimiento" y "negación" como "nada" igualmente de pesadilla. Esta descripción de la realidad como "totalidad

inerte", en cualquier forma que pueda expresarse, es infecunda. Nace de presuponer oposiciones dualistas rígidas y abstractas —tales como "necesidad absoluta" y "libertad absoluta"— que, por su misma definición, no pueden de ninguna manera comunicarse o actuar entre sí. No hay ninguna genuina posibilidad de movimiento en semejante representación de la realidad

Si la sociedad fuese una "totalidad inerte de enajenación", nada en absoluto podría hacerse acerca de ella. Ni tampoco podría haber problema alguno de enajenación, o conciencia de ella, porque si la conciencia fuese la conciencia de esta "totalidad inerte" sería una misma cosa con la enajenación. En otras palabras: sería simplemente la "conciencia de la totalidad inerte" —si es que tal cosa pudiera existir (hablando estrictamente: "la conciencia de la totalidad inerte" es una contradicción en los términos)— y no la "conciencia de que la totalidad inerte es enajenación", esto es, no una conciencia que revela y opone —en cualquier forma abstracta— la naturaleza enajenada de esta totalidad inerte.

La enajenación es un concepto inherentemente *dinámico*: un concepto que necesariamente implica cambio. La actividad enajenada no sólo produce una "conciencia enajenada", sino también la "conciencia de estar enajenado". Esta conciencia de la enajenación, por más enajenada que sea la forma en que aparezca —por ejemplo, encarando la autoconfirmación de que "la razón es en sí en la sinrazón como sinrazón" (119)— no sólo contradice la idea de una totalidad inerte enajenada, sino que indica también la apariencia de una *necesidad* de superación de la enajenación.

Las necesidades producen poderes tanto como los poderes producen necesidades. Incluso cuando en la mente del filósofo abstracto esta necesidad genuinamente humana se refleja, como tiene que reflejarse, en una forma enajenada, ello no altera el hecho de que la necesidad misma es genuinamente humana en el sentido de que está arraigada en la cambiante realidad. El "educador" que también necesita ser educado forma parte de la sociedad enajenada lo mismo que cualquier otro. Su actividad, consistente en una conceptualización más o menos adecuada de un proceso real, no es "actividad no enajenada" por virtud del hecho de que a su manera él sea consciente de la enajenación. En la medida en que es parte de la enajenación, él también tiene necesidad de ser educado. Pero no es una pieza inerte en una totalidad inerte, sino un ser humano, una parte específica de una *totalidad interpersonal* inmensamente compleja e inherentemente dinámica, no obstante lo mucho o poco enajenada que pueda estar su autoconciencia. Hegel no es simplemente un "educador enajenado" —lo que es, ciertamente, no menos que Feuerbach— sino que, al mismo tiempo, es un "educador antienajenación" (esto es, un negador práctico y no simplemente conceptual de la enajenación), práctico, aun cuando este efecto de su actividad, realizado a través de Feuerbach, Marx y otros, no sea voluntario. (Por el contrario, presuponía la *negación* directa de sus

soluciones.)

Estas consideraciones, *mutatis mutandis*, se pueden aplicar también al propio Marx. Como él dice, si poseo un objeto, el objeto me posee como objeto. En consecuencia si poseo un objeto enajenado, este último me posee como a un objeto, y así estoy necesariamente sometido a la enajenación. Marx, como educador, es al mismo tiempo producto y negador de una sociedad enajenada, su enseñanza expresa una relación específica con un objeto concreto históricamente enajenado. La proposición según la cual "un reflejo enajenado de la autoenajenación no es autoconciencia, sino autoconciencia enajenada" implica su extrapolación: "un verdadero reflejo de la autoenajenación, por más cierto que sea, no es la autoconciencia de un ser no enajenado, sino la verdadera autoconciencia de un ser en la enajenación". Por esto es que Marx, siendo una parte específica de la compleja red de una sociedad enajenada, debe definirse a sí mismo como un ser *práctico*, en oposición práctica a las tendencias actuales de la enajenación en la sociedad existente; en tanto hombre no enajenado, es "verdadera autoconciencia como *programa práctico*" de la superación del contenido históricamente concreto y la forma de la enajenación. Pero no se debe confundir este *programa* con una realidad no enajenada. De hecho, es un "reflejo verdadero de una realidad enajenada". (No hay que olvidar la concepción de Marx sobre la "negación de la negación".) Cuando el programa se hace realidad, en el proceso de superación práctica, deja de ser un programa, un reflejo de una relación histórica específica, es decir, deja de estar vinculado al cuadro marxista de negación de la negación. La "verdadera autoconciencia" de una realidad de la cual la enajención ha desaparecido *enteramente* no se debe confundir con el programa original de Marx, porque este último se definía en una relación específica con la enajenación (como su negación), la cual falta en el primero. La verdadera autoconciencia de tal sociedad no puede ser una conciencia de "sociedad no enajenada", sino simplemente la conciencia de una "sociedad humana". Es decir, esta conciencia no es la conciencia de una *negación* —condicionada por su objeto negado— sino una conciencia de positividad. Si, por lo tanto, concebimos una sociedad en la que la enajenación es *totalmente* superada, no hay lugar en ella para Marx. Por supuesto, no necesitaría en absoluto de "educadores". Anticipar una sociedad *totalmente* no enajenada como logro final sería, sin embargo, bastante problemático. El marco para un planteamiento correcto de este problema de desarrollo humano debe ser la concepción dialéctica de la relación entre la continuidad y la discontinuidad —esto es, "discontinuidad en la continuidad" y "continuidad en la discontinuidad"— aunque el énfasis más enérgico posible se ponga en las diferencias *cualitativas* entre las etapas comparadas.

La superación de la actividad enajenada a través de la práctica humana autoconsciente no es una relación estática de unos *medios* con un *fin*, sin

ninguna posibilidad de interacción. Tampoco es una *cadena causal mecanicista* que presupone partes ya acabadas que no pueden ser alteradas en la relación —o sea, en la que sólo su respectiva posición quede sujeta a cambios, como dos bolas de billar después de la colisión. Así como la enajenación no es un *acto único* (bien sea una misteriosa "caída" o un resultado mecanicista), su opuesto, la superación de la actividad enajenada a través de una empresa autoconsciente, sólo se puede concebir como un complejo *proceso de interacción* que produce cambios *estructurales* en *todas* las partes de la totalidad humana.

La actividad es actividad enajenada cuando adopta la forma de un cisma u oposición entre "medios" y "fin", entre "vida pública" y "vida privada", entre "ser" y "tener", y entre "hacer" y "pensar". En esta oposición enajenada, "vida pública", "ser" y "hacer" quedan subordinados como simples medios para el fin enajenado de "vida privada" ("disfrute privado"), "tener" y "pensar".[13] La autoconciencia humana, en vez de alucanzar el nivel de la verdadera "conciencia genérica", en esta relación —en la que la vida pública (la actividad vital del hombre como ente genérico) está subordinada, como un medio a un fin, a la simple existencia privada— se convierte en una conciencia atomista, la conciencia abstracta-enajenada del simple "tener" identificado con el disfrute privado. Y de esta manera, puesto que la señal de *actividad libre* que distingue al hombre del mundo animal es la *conciencia práctica* (no abstracta) del hombre como un ser humano que "es por sí mismo" (es decir creativo, que no sólo "disfruta" pasivamente),[14] la realización de la libertad humana como objetivo del hombre resulta imposible porque su base —la actividad vital del hombre— se ha convertido en un simple medio para un fin abstracto.

Para encontrar una solución no es preciso dirigirse al reino de la abstracción, porque nos es dada como una *realidad potencial* —una potencialidad *real*— en la *unidad potencial* de los miembros de esta oposición o contradicción práctica. Así, la *negación* de la enajenación no es una negatividad "absoluta" (vacía), sino, por el contrario, la *afirmación positiva* de una relación de unidad cuyos miembros existen realmente en una *oposición real* recíproca.

De ahí se deduce que si alguien trata de liberarse solamente de *una* cara de la oposición, su "solución" resultará ficticia y enajenada. Y esto por supuesto, se aplica a *ambas* caras tomadas *separadamente*. La simple abolición de lo "privado" es tan artificial y enajenada como la "fragmentación", "atomización", "privatización" de lo "público". La absolutización de cualquiera de los dos lados significa o que el hombre está privado de su *individualidad* y convertido en un "productor público" abstracto, o que, privado de su *sociabilidad*, se transforma en un "consumidor privado" igualmente abstracto. Ambos son "hombres mercancía", con la diferencia

de que mientras uno define su propia esencia como "productor de mercancías", el otro encuentra su autonconfirmación en ser un "consumidor de mercancías" autocontenido.

Cuando Marx habla de la "riqueza interior" del hombre, en oposición a la enajenación, se refiere al "ser humano rico" y a la "rica necesidad humana". Este ser es rico porque es "el hombre *necesitado* de una totalidad de manifestaciones de vida humanas. El hombre en el que existe su propia realización *como necesidad interior, como necesidad*" (89). Éste es el criterio que hay que aplicar a la definición moral de cada relación humana y no existe ningún otro criterio. Cualquier añadido sería solamente de tipo "externo", esto es, superimpuesto abstractamente al hombre real. De esta manera, cuando deseamos determinar si una forma particular de la relación entre el *hombre* y la *mujer* es "moral" (humana), Marx nos responderá:

> En esta relación *se manifiesta*, por tanto, de un modo *sensible*, reducido a un hecho palpable, hasta qué punto la esencia humana se ha convertido en la naturaleza del hombre, o la naturaleza en su esencia humana. Partiendo de esta relación se puede juzgar, pues, todo el grado de cultura a que el hombre ha llegado [. . .] En esta relación se revela también hasta qué punto las *necesidades* del hombre han pasado a ser necesidades *humanas*, hasta qué punto, por tanto, el *otro* hombre en cuanto tal hombre se ha convertido en necesidad, hasta qué punto, en su existencia más individual, es al mismo tiempo un *ser colectivo* (82).

Por consiguiente, si la otra persona es simplemente una cocinera, una sirvienta y una prostituta para el hombre, su relación sólo satisface sus necesidades animales deshumanizadas.

El mismo criterio de humanidad —como necesidad interna de una totalidad de actividades vitales— decidirá qué tipo de relaciones deben ser moralmente rechazadas y combatidas prácticamente. El tono de indignación moral es muy fuerte cuando Marx habla del capital como el "poder de gobernar el trabajo". Pero la base en que se apoya no es un llamado abstracto a un concepto abstracto de "justicia", sino una referencia al hecho de que

> el capitalista posee este poder, no por sus cualidades personales o humanas, sino en cuanto que es *propietario del capital.* El poder *de compra* de su capital, a que nada puede resistirse, le confiere su poder.[15]

Lo que se pone aquí en cuestión no es el tratamiento de la justicia al modo de Hume (o del economista político"), aunque el contraste sea evidente por sí mismo, sino la moralidad en general. Según el punto de vista de Marx, nada es merecedor de aprobación moral si no ayuda a la reali-

zación de la actividad vital humana como necesidad interna. Por lo tanto si la gratificación está divorciada de la actividad, y en consecuencia la cualidades individuales del hombre pierden su significado, el veredicto obvio es la condenación moral. Este principio sigue siendo válido aun cuando no haya un solo capitalista que señalar. Si es la *posición* la que determina la importancia (o significación) del individuo y no al revés, la relación es de un carácter enajenado y por consiguiente debe ser combatida.

La gratificación humana es inconcebible si se hace abstracción del *individuo real.* En otras palabras: "la apropiación humana sensible" o "autoconfirmación" es inconcebible sin el disfrute humano individual. Solamente el individuo humano real es capaz de realizar la *unidad de los opuestos* (vida pública-vida privada; producción-consumo; hacer-pensar; medios-fines); sin lo cual es injustificable hablar de superación de la enajenación. Esta unidad no sólo significa que la vida privada tiene que adquirir la conciencia práctica de su pertenencia social, sino también que la vida pública tiene que ser personalizada, esto es, convertirse en el modo natural de existencia del individuo real; no sólo que el consumo pasivo deba convertirse en consumo creativo (productivo, enriquecedor del hombre), sino también que la producción debe convertirse en disfrute; no sólo que el des-subjetivado "tener" abstracto deba adquirir una existencia concreta, sino también que el "sujeto físico" o ser no puede transformarse en un ser humano real sin "tener", sin adquirir la "capacidad no enajenada de la humanidad";[16] no sólo que el pensamiento abstracto deba transformarse en pensamiento práctico, relacionado directamente con las necesidades reales —y no imaginarias o enajenadas— del hombre, sino también que el hacer debe perder su carácter coercitivo inconsciente para convertirse en actividad libre autoconsciente.

Todo esto nos lleva directamente a la cuestión de cómo resolver la contradicción entre *medios* y *fines,* entre *necesidad* y *libertad,* o como dice Engels, a "la reconciliación de la humanidad con la naturaleza y consigo misma". Es obvio que cuando la actividad vital humana es sólo un medio para un fin, no se puede hablar de libertad, porque los poderes humanos que se manifiestan en esta clase de actividad están *dominados* por una necesidad *exterior* a ellos. Esta contradicción no se puede superar a no ser que el trabajo —que es un simple *medio* en las relaciones actuales— se convierta en un *fin en sí mismo.* En otras palabras: solamente si el trabajo se convierte en una *necesidad interna* para el hombre podremos referirnos al trabajo como a una "actividad libre".

Esto es lo que quiere decir Marx cuando habla del "hombre rico" en quien "existe su propia realización *como necesidad interior,* como *necesidad".* Su definición de la *libertad como una "necesidad interior"* no apela a un abstracto y conceptual "reconocimento de la necesidad",[17] sino a

una *necesidad positiva*. Solamente cuando esta necesidad positiva, como necesidad *interior* del trabajo, exista, el trabajo podrá perder su carácter de necesidad *exterior* al hombre.

Puesto que el trabajo sólo es *disfrute*, y por lo tanto autorrealización, como necesidad positiva, como necesidad interna, la realización humana es inseparable de la aparición de esta necesidad positiva. Así pues, la *libertad* es la realización del objetivo propio del hombre: *la autorrealización en el ejercicio autodeterminado y no impedido externamente de los poderes humanos*. Como autodeterminación, la base de este libre ejercicio de los poderes del hombre no es un abstracto "imperativo categórico" que permanece *externo* al hombre real, sino una necesidad positiva realmente existente de autorrealización del trabajo *humano*. Así, los medios (el trabajo) y los fines (la necesidad) en este *proceso* de humanización se transforman mutuamente unos a otros en verdadera actividad humana como disfrute y autorrealización, por lo que poder y propósito, medios y fines aparecen en una unidad natural (humana).

6. LEGALIDAD, MORALIDAD Y EDUCACIÓN

En todo esto, la importancia de la moralidad es central. La moralidad en el sentido de Marx no es una colección de prescripciones y prohibiciones abstractas, sino una *función positiva* de la sociedad de individuos reales. La "legalidad" está hecha para que se ajuste al "*hombre medio*", esto es, al "hombre público" abstracto, y la moralidad, al *individuo social* particular. Ambas corresponden a necesidades específicas de la sociedad humana, y ninguna de ellas puede llenar las funciones de la otra tal como las conocemos ahora.

La legalidad institucionalizada sólo puede relacionarse externamente con el hombre en tanto que hombre abstractamente público, pero nunca *internamente* con el individuo real. Su función se cumple en:

1] *Formular* ciertos *requerimientos* (por ejemplo, educativos) en conexión con *posiciones* establecidas, regulando así las actividades del individuo en un marco simplemente institucional (esto es, el individuo como empleado, contribuyente, etcétera).

2] *Imponiendo* las leyes y normas establecidas para el normal funcionamiento de las instituciones sociales existentes, por medio de *sanciones punitivas*. Pero la legalidad no hace sus propias *normas,* simplemente las codifica, y así está en una relación externa incluso respecto a su propio contenido. Por lo tanto, la legalidad se puede definir como la codificación e imposición de normas previamente establecidas. (Esta definición no choca con la capacidad de la legalidad para extrapolar algunas normas básicas y formular por sí misma sus corolarios, así como para eliminar,

dentro de límites bien señalados por estas normas básicas, las inconsistencias existentes.)

Las normas mismas existen mucho antes que ninguna codificación legal, como *necesidades* esenciales para el funcionamiento de la sociedad. Si fuesen "necesidades internas" del hombre, no habría necesidad alguna de *imponerlas externamente* (si todos los hombres pagasen alegremente sus impuestos —debido a una "necesidad interior" que no se debe confundir con el llamamiento abstracto a la idea impuesta externamente de un "deber moral"— no habría necesidad de leyes contra la evasión de impuestos, etcétera). La existencia de la legalidad es así la prueba práctica de la impotencia de la moralidad a este respecto. Prueba que las necesidades sociales del hombre como miembro particular de la sociedad no se han convertido en necesidades internas para el individuo real, sino que han seguido siendo externas a él y que se presentan como "necesidades de la sociedad". (La noción de "deber moral", tal como se emplea en las diversas formas de *Individualethik*, es una expresión abstracta y enajenada de esta contradicción.) Pero la permanente existencia de la legalidad es también, al mismo tiempo, una prueba de su propia impotencia en este aspecto fundamental: es totalmente incapaz de transformar estas "necesidades de la sociedad", externas, en necesidades internas del individuo real. (La legalidad no puede crear ni siquiera "necesidades artificiales" en el hombre, como aquélla de "mantenerse a la misma altura que los vecinos". La publicidad cumple esta función apelando a una "moralidad de status" enajenada, al crear así la nueva necesidad artificial y asociarla con las ya establecidas.)

Pero esta impotencia recíprocamente condicionante no debe llevarnos a conclusiones pesimistas. Al contrario: solamente demuestra que es absurdo esperar de cualquiera de las dos lo que no le es posible hacer, y así nos hace más concientes de las potencialidades reales de *ambas*. La existencia de la legalidad es un constante reto a la moralidad para que se libere de su propia impotencia. La moralidad nunca puede lograr esto en un sentido *absoluto* sin abolirse completamente a sí misma. Por otra parte, así como la moralidad completamente divorciada de la legalidad resulta privada de su tarea real de lanzar desafíos y queda reducida a una polvorienta abstracción de libros filosóficos, del mismo modo la legalidad, separada de la moralidad, queda completamente vacía de contenido y justificación, y resulta, al menos potencialmente, fácil instrumento para las más arbitrarias determinaciones. No es suficiente justificar con la legalidad la apariencia "cosificada" de aquellos "ideales morales" que se han convertido en posibilidades *prácticas*, a través de la compleja acción de los órganos de la moralidad, prefabricados para la *vasta mayoría* de la sociedad, lo que hace posible su codificación. Debemos subrayar también que esta "fijación", aunque cosificada, permite a la moralidad no comenzar nuevamente desde cero, sino a partir del promedio codificado como su nuevo punto de partida.

No puede haber ningún progreso humano sin esta interrelación mutuamente condicionante de ambas. Mientras que la moralilad sin legalidad es un buen deseo, un pensamiento quijotesco o un supuesto trascendental abstracto, la legalidad sin su contenido dinámico es sólo un marco arbitrario que permite la sustitución de las necesidades voluntaristas y parciales con las de la sociedad existente. Lo que hay que combatir no es la salvaguardia legal de cierto nivel de logro moral, sino su divorcio del hombre que se expresa en una forma cosificada de "fijación". (Puede haber muchas formas de instituciones legales cuyas potencialidades deben ser constantemente exploradas con una creciente humanización de la legalidad como objetivo. Una de tales formas es la llamada "democracia directa", virtualmente una "tierra virgen" para esfuerzos teóricos y prácticos de este tipo.)

Aquellos que exigen la abolición de *todas* las normas y sanciones confunden la "medida" con la medida *externa*. Olvidan lo natural-humano y la medida *interna*: el hombre mismo. Solamente en relación con esta medida podemos definir el *progreso* humano como una disminución nunca suficiente de legalidad externa y un correspondiente aumento de la autodeterminación interna o moralidad propiamente licha.

Nunca se repetirá lo suficiente: nada se logra con simples cambios institucionales en estas cuestiones, porque la abolición de las instituciones existentes deja tras de sí un vacío que debe ser llenado de alguna manera; y ciertamente tal vacío no se llena gracias al establecimiento legal de nuevas instituciones que en sí mismas sólo son otro marco vacío, que necesita a su vez contenido. En el cambio institucional formalizado no hay ninguna garantía contra la reproducción, en una nueva forma, de las contradicciones de las instituciones antiguas.

Ninguna institución formalizada puede lograr el ideal del hombre "para quien existe su propia realización como necesidad interior, como necesidad", porque esto implicaría la contradicción de hacer *externa* al hombre su propia realización. Tarea que, para ser efectivamente autorrealización, no puede de ninguna manera ser externa, sino sólo *interna*. Sólo el hombre puede cumplir esa tarea, en favor del hombre mismo. La moralidad es una función positiva en la sociedad: la del hombre que lucha con la tarea de su propia realización. Por lo tanto, la moralidad no es externa al hombre sólo si, y en la medida en que, está relacionada con esta tarea; pero inmediatamente se vuelve externa al hombre cuando hace abstracción de él. (Superimposiciones dualistas.)

El órgano de la moralidad como automediación del hombre en su lucha para la autorrealización es la *educación*. Y la educación es el *único* órgano *posible* de la automediación humana, porque la educación —no en un estrecho sentido institucional— abarca todas las actividades que pueden convertirse en necesidad interna para el hombre, desde las más

naturales funciones humanas hasta las más elaboradamente intelectuales. La educación es una cuestión *interna,* inherentemente personal: nad puede educarnos sin nuestra propia participación *activa* en el proceso. El buen educador es aquél que *inspira la autoeducación.* Solamente en esta relación es posible concebir la superación del simple carácter externo la totalidad de las actividades vitales del hombre, incluyendo no la to abolición, sino la creciente superación de la legalidad externa. Pero esta superación, debido a las condiciones que le son necesarias, no se puede concebir simplemente como un *punto* estático en la historia, más allá d cual comienza la "edad de oro", sino sólo como un *proceso* constante, con logros *cualitativamente* diferentes en sus diversas etapas.

VII. ASPECTOS ESTÉTICOS

1. SIGNIFICADO, VALOR Y NECESIDAD: UNA ESTRUCTURA ANTROPOMÓRFICA DE EVALUACIÓN

La enajenación afectó profundamente, y afecta tolavía, tanto a la creación artística como al goce estético. Hoy en día son muy pocos los artistas que no estarían dispuesto a reconocer lo anterior, aun cuando sus actitudes hacia la cuestión puedan diferir grandemente. La influencia contemporánea de Marx entre los escritores está estrechamente vinculada a este hecho. Él fue el primero en dar la señal de alarma a propósito de la enajenación artística en su poderoso análisis de las condiciones que envuelven al artista. Marx centró su atención en ciertas características del desarrollo capitalista que para los artistas del siglo XX son inevitables realidades de la vida, y lo hizo en un momento en que las señales de una tendencia subyacente eran apenas perceptibles. Transferir el enjuiciamiento de esta tendencia desde la *Urnebel* (niebla primigenia) de la abstracción filosófica a la plena luz del análisis social concreto, elaborando al mismo tiempo un programa práctico para su inversión, fue uno de los grandes logros de Marx.

Otros antes que él —especialmente Schiller y Hegel— habían discutido ya la oposición entre el "racionalismo" de la sociedad capitalista y los requerimiento del arte. Pero Schiller quería eliminar los efectos negativos de esta oposición mediante una "educación estética de la humanidad", como un simple llamamiento educativo limitado a la conciencia de los individuos. Y Hegel, aunque evitando las ilusiones de Schiller, aceptó esta tendencia como necesariamente inherente al desarrollo histórico del *Weltgeist* (espíritu del mundo).

Marx planteó la cuestión en forma cualitativamente diferente. Presentó esta tendencia antiartística bajo la forma de una acusación contra el capitalismo, contemplando medidas —una transformación radical de la sociedad— mediante las cuales se le pudiera poner fin.

Las consideraciones estéticas ocupan un lugar muy importante en la teoría de Marx. Están tan estrechamente entrelazadas con otros aspectos de su pensamiento que es imposible comprender adecuadamente ni siquiera su concepción económica si no se captan sus vinculaciones estéticas. Esto puede sonar extrañamente a aquellos oídos sincronizados en la clave del utilitarismo. Para Marx, sin embargo, el arte no es el tipo de cosa que debe asignarse al apacible reino del "ocio" y por lo tanto de poca, si es

que de alguna, importancia filosófica, sino algo de la mayor significación humana y, por lo tanto, también teórica.

No hace falta decir que así como no es posible apreciar el pensamiento económico de Marx e ignorar sus opiniones sobre el arte, es igualmente imposible captar el significado de sus declaraciones sobre cuestiones estéticas sin mantener constantemente en mente las interconexiones económicas. Pero se trata de *interconexiones*, y no de unilaterales *determinaciones mecanicistas*. El cuadro de referencia *común* es el hombre como *ser natural* que es *activo* con objeto de satisfacer sus necesidades, no sólo económicamente, sino también artísticamente. Por consiguiente, lo que tenemos que discutir ante todo es la concepción antropológica de Marx.

Los juicios estéticos están vinculados —directa o indirectamente, explícitamente o por implicación— con la crucial cuestión evaluativa del "deber". ¿Pero cómo se justifican las afirmaciones de valor? Si queremos evitar la arbitrariedad y su pseudojustificación por un supuesto igualmente arbitrario —esto es, por una referencia categórica a la supuesta dicotomía y el insalvable abismo entre "ser" y "deber ser"— debemos encontrar alguna base para los valores afirmados.

En opinión de Marx, esta base es el hombre mismo. Cada concepto pertenece a un sistema antropocéntrico. Este hecho se encuentra velado frecuentemente por diferentes patrones y grados de mediación en virtud de los cuales los conceptos instrumentales pueden parecer enteramente libres de lazos y determinaciones antropocéntricas. Por otra parte, conceptos como "omnipotencia", "omnisciencia", etcétera, deben parecer faltos de sentido o contradictorios si no se consideran dentro de un cuadro antropocéntrico. Y hay, por supuesto, innumerables conceptos cuyo carácter antropocéntrico es directamente obvio. Sin embargo, si sus vínculos se ponen en relación con la realidad humana, todos los conceptos adquieren su significado, en última instancia, a través de esos vínculos.

Hay todavía, empero, otra conexión que debemos tener presente: la interconexión entre *significado* y *valor*. Para comprenderlo necesitamos, una vez más, un marco de referencia antropocéntrico. La estructura del significado, con todos sus patrones y grados de mediación, está estrechamente vinculada a la estructura humana de valores, que a su vez se basa en la constitución del hombre como un ser *natural "automediado"* (autoconstituyente).

Así pues, los valores que afirmamos, con un simple gesto o mediante complicados argumentos filosóficos, tienen su *último* fundamento y su base *natural* en las *necesidades* humanas. No pueden existir valores sin sus correspondientes necesidades. Incluso un valor enajenado debe basarse en una necesidad correspondientemente enajenada. El oro es un metal carente de valor sin la necesidad que lo transforma en algo altamente apr

ciado. La misma consideración se aplica a todas las clases y formas de valor. Igualmente, el arte representa valor sólo en la medida en que hay una necesidad humana que encuentra satisfacción en la creación y el goce de las obras de arte.

Por lo tanto, los *valores* están *necesariamente* vinculados a seres que tienen *necesidades*, y la naturaleza de esas necesidades determina el carácter de los valores. Los valores de un ser natural, por más complejos y elaborados que pueden ser, deben estar arraigados en la naturaleza. Los llamados valores espirituales del hombre son, de hecho, aspectos de la realización plena de su personalidad como ser natural.

La interconexión dialéctica entre significado, valor y necesidad —que se tratará más adelante bajo un aspecto diferente—, solamente se puede entender en el concepto inherentemente *histórico* de la "automediación" y la "autoconstitución" del ser humano natural. Tal concepción, al dar cuenta de la *génesis* de los valores humanos, disuelve la falsa dicotomía del "ser" y el "deber ser". Para decirlo de otra manera: esta dicotomía tiene que ser *postulada* por los filósofos abstractos debido a su incapacidad históricamente condicionada para dar cuenta de la *génesis* de los valores humanos. Ellos simplemente *asumen* los valores en una forma metafísica y huyen del reto de la justificación, *postulando* una dicotomía así como una estructura dualista de la realidad que va necesaraimente con ella. Así, ellos "ponen remedio" a la *petitio principii* planteando una pregunta que contiene en sí misma la respuesta.

En contraste, el enfoque de Marx, que explica el surgimiento de los valores por el desarrollo histórico de las necesidades humanas, está libre de supuestos y postulados arbitrarios. Parte de un hecho irrefutable: la constitución del hombre como ser natural. Pero Marx capta este hecho en su complejidad dialéctica y, por lo tanto, no tiene que acabar con la contradicción de una superimposición dualista. Considerado de modo mecanicista, nada hay de "deber" en el hecho de que el hombre, un ser natural, tenga necesidades. La concepción dialéctica, sin embargo —que identifica al hombre como una parte *específica* de la naturaleza: el "ser natural *por sí mismo*"—, saca a la luz la *génesis del valor* como *"autoconstitución"* humana. La constitución primitiva del hombre es un "tosco hecho natural" y *como tal* no tiene nada que ver con el valor. Pero éste "como tal" es una simple abstracción, vinculada bien sea a un supuesto trascendental (por ejemplo, la "primacía de la razón práctica" de Kant) o a un desdén mecanicista por lo que hay de *específico* en el hombre en tanto que naturaleza o incluso a ambas cosas. Porque la llamada "tosca facticidad natural" en la constitución primitiva del hombre es, *al mismo tiempo*, en *cualquier* etapa del desarrollo humano, una constitución también como "autoconstitución": una "automediación natural" o una "naturalmente autoconstitución automediadora" del hombre. La "autoconstitu-

ción" existe simultáneamente como *necesidad* ("es") y *valor* "(deb ser") en el hombre. (Por supuesto, también existe, como un hecho obse vable, vinculada a las complejas leyes de la naturaleza y la historia humana.) La autorrealización autoconstituida del hombre en el curso de su confrontación histórica con la naturaleza y consigo mismo es, al mism tiempo, necesidad y valor humanos; y no puede haber ningún otro val fuera de éste. Todos los valores y disvalores producidos en el desarrollo histórico de la humanidad son *derivativos* y *constitutivos* de este valor fun damental de lo humano. El valor es una dimensión inseparable de la re lidad ("es", "hecho"), pero —no hace falta decirlo— sólo de la realidad *humana*. Y las potencialidades del hombre —tanto para el "bien" como para el "mal", esto es, para la autorrealización y para la autodestrucción— no se pueden proyectar retrospectivamente hacia algún "estado original", porque las potencialidades humanas, también, están constituidas en el inacabable curso de la "autoconstitución automediadora" humana.

Hay que subrayar, sin embargo, que esta autoconstitución está inheren temente condicionada por la naturaleza. El hombre es libre sólo en la medida en que las condiciones de su desarrollo son resultado de la misma autoconstitución. Sin embargo, esto no significa que la libertad pueda op nerse a la naturaleza en el hombre. Sería un error compartir la posición adoptada por muchos filósofos de que la *libertad* y el *valor* no son dimensiones de la naturaleza. Según Marx, sí lo son; pero deben ser entendid como dimensiones de la "naturaleza *humanamente automediadora*". Sien pre hay que regresar a la base natural del desarrollo humano, pues de otra manera nos perdemos en las nubes de la abstracción y el relativismo filosóficos.

Si hay épocas en que la filosofía postula una oposición entre la naturaleza y la libertad, el hecho y el valor, el "ser" y el "deber ser", el surgimiento de tales oposiciones debe explicarse en términos de un análisis h tórico concreto que llegue hasta las raíces de esas dicotomías. Como ver mos, el principio marxista que afirma el fundamento natural de la autorrealización humana es de una importancia crucial para la comprensión de la naturaleza de la experiencia artística —tanto por lo que respec al artista como a su público— y su creciente enajenación con el avance del capitalismo.

En forma característica, paralelamente a la extensión del "racionalismo" inherente al desarrollo capitalista —o, para describirlo con mayor precisión, la creciente abstracción de las necesidades humanas en beneficio las "necesidades" del mercado—, "naturaleza" y "realismo" se convierten en términos peyorativos en todas las esferas. Primero —cuando esta tendencia no es aún predominante—, la "naturaleza" se toma como un ide romántico y se opone al humanamente empobrecedor "racionalismo de

civilización" (Rousseau, Schiller). Más tarde, la tendencia anteriormente criticada es aceptada e incluso idealizada. Mientras que Adam Smith era todavía consciente del empobrecimiento humano involucrado en el ventajoso sistema de "racionalización" capitalista, sus seguidores acabaron por perder toda sensibilidad para este aspecto de la cuestión. Cuanto más se desarrolla la industria, con mayor unilateralidad describen los economistas políticos la reducción de la actividad humana a un *movimiento mecánico* como estado de cosas ideal. Marx cita en sus *Manuscritos de 1844* un significativo pasaje de los *Elementos de economía política,* de James Mill, que dice así:

> La actividad del hombre puede reducirse a elementos muy simples. En realidad, lo único que puede hacer es *producir movimiento*. Puede mover las cosas, acercándolas o separándolas; *las propiedades de la materia se encargan de lo demás* [...] Como, en general, los hombres no pueden ejecutar muchas operaciones inversas con la misma destreza y rapidez con que aprenden a realizar unas cuantas, resulta siempre *ventajoso* limitar en la medida de lo posible el número de operaciones encomendadas a cada uno. Para la división del trabajo y la distribución de las fuerzas del hombre y de la maquinaria *del modo más ventajoso posible*, se hace necesario, en muchos casos, operar en gran escala o, dicho en otros términos, producir las mercancías en grandes cantidades. Esta *ventaja* es la que da nacimiento a las grandes manufacturas (102).

A James Mill ni siquiera se le ocurrió que "ventaja" puede —y debe— significar algo más, aparte de la ventaja competitiva, en el mercado, de las empresas capitalistas en gran escala. Una ventaja que, de hecho, queda anulada por la "ley natural" de la competencia ciega, dejando tras de sí una deshumanización maximizada inherente a la maximación de la mecanización y fragmentación "racionalizante" (esto es, irracional, incontrolada).

Para entonces, la "racionalidad" del capitalismo ha logrado imponerse, suprimiendo la conciencia de los vínculos inherentes del hombre con la naturaleza. No es de asombrar, por lo tanto, que la naturaleza que se adapta a este cuadro revisado sea una naturaleza degradada, deshumanizada. El utilitarismo que refleja filosóficamente este estado de cosas opera, en forma característica, con el concepto de "placer" como su categoría central; trata de explicar la moral humana con referencia a un fenómeno que está lejos de ser específicamente humano. Así, el "naturalismo" de los utilitarios expresa una concepción de la naturaleza que está divorciada y enajenada del hombre. Que semejante concepción deba conducir a una superimposición dualista, en la forma de una clasificación aristocrática y arbitraria de las "cualidades del placer" expresada en el altanero lema:

"mejor un Sócrates insatisfecho que un cerdo satisfecho", solamente puede sorprender a quienes sean incapaces de entender la tendencia subyacente de deshumanización.

Por otra parte, las críticas "antinaturalistas" del utilitarismo no son en lo más mínimo mejores. Lo que objetan no es la naturaleza en el hombre, sino una concepción *enajenada* de la naturaleza —sin la menor conciencia de esta distinción, por supuesto. Su crítica de que "no se pueden derivar valores de las características naturales" sólo se aplica a una concepción de lo "natural" que está divorciada de lo *específicamente natural*, esto es, humano. El marco de tal discurso está acribillado de supuestos arbitrarios y afirmaciones y declaraciones intuitivas. Y la estructura, una vez más, se caracteriza por una superimposición dualista de "valores intrínsecos" arbitrariamente asumidos sobre la cruda naturalidad del mundo del hombre. Así, las tendencias "naturalista" y "antinaturalista" de la filosofía —difiriendo una de otra sólo en su forma— son expresiones igualmente enajenadas de la creciente deshumanización. Ambas son incapaces de captar lo específicamente natural como el fundamento humano de los valores afirmados.

2. EL CONCEPTO DEL REALISMO EN MARX

En el arte presenciamos una evolución similar. Si el utilitarismo es una filosofía trivial y superficial, su equivalente artístico, el "naturalismo", es un compuesto gráfico de trivialidad inconexa y absoluta superficialidad. Esto sucede porque la naturaleza representada por los artistas naturalistas, a menudo de la manera más tediosamente "fiel" y detallada, es una naturaleza deshumanizada.

Solamente hay un sentido en el que la "fidelidad" es importante para el arte: es la fidelidad a la representación de la realidad del hombre. En la medida en que la naturaleza importa, está ya incluida en la realidad del hombre. La realidad del hombre, sin embargo, no se da con una inmediatez natural directa (fenomenal), sino sólo en una totalidad humana dialécticamente estructurada, inmensamente compleja. Por consiguiente, hay un mundo de diferencia entre la fidelidad del naturalismo superficial y la del *realismo* que busca la comprensión de esta totalidad dialéctica del hombre.

En la obra de arte realista, cada objeto representado, ya sea natural o hecho por el hombre, debe estar *humanizado*, esto es, la atención debe estar enfocada en su significado humano desde un punto de vista histórica y socialmente específico. (La silla de Van Gogh es de gran importancia artística gracias precisamente a la poderosa humanización que hizo el artista de un objeto cotidano que de otra manera sería insignificante.) E

realismo, con respecto a sus objetos, métodos, elementos formales y estilísticos, está necesariamente sujeto al cambio, porque refleja una realidad constantemente cambiante y no una realidad estática.

Lo que permanece inmutable en el realismo y nos permite así aplicar este término general a la evaluación estética de obras de muchas épocas es esto: el realismo revela, con propiedad artística aquellas tendencias fundamentales y conexiones necesarias que a menudo están profundamente ocultas bajo apariencias engañosas, pero que son de vital importancia para una verdadera comprensión de las motivaciones y acciones humanas en diversas situaciones históricas. Por eso es que los simples medios y aptitudes estilísticas nunca pueden hacer que alguien llegue a ser un verdadero artista realista. Porque todos esos medios, etcétera, cambian de acuerdo a los requerimientos y características generales de la época particular y de acuerdo con las necesidades concretas del tema dado, moldeado por el artista en una situación concreta. Lo que determinará si es o no un realista es aquello que *selecciona* de una suma de experiencias particulares para representar la realidad dada, histórica y socialmente específica. Si no es capaz de seleccionar aspectos particulares *humanamente significativos*, que revelen las tendencias y características fundamentales de la cambiante realidad humana, sino que —por una u otra razón— se conforma con pintar la realidad tal como se le *presenta* en su *inmediatez,* ninguna "fidelidad de detalle" podrá elevarle por encima del nivel del naturalismo superficial.

Lo equivocado del naturalismo estriba precisamente en que reproduce apariencias engañosas. El naturalismo da por sentado que el significado humano de la realidad se presenta en la inmediatez de las apariencias, mientras que, en realidad, siempre, y más particularmente en una época tan desgarrada por contradicciones como es la nuestra, ese significado está oculto bajo pseudovalores y estabilidades transitorias. El violento rechazo de la pintura naturalista por parte de tantos artistas modernos es, por lo tanto, muy comprensible. Pero en los otros diversos "ismos" encontramos una adopción formalmente diferente de la práctica de tomar las cosas en su inmediatez, sólo ahora asociada con la fuerte sugestión de que la realidad del hombre está vacía de todo significado.

Así, los diversos "ismos" (imaginismo, expresionismo, dadaísmo, cubismo analítico y sintético, futurismo, surrealismo, constructivismo, etcétera), exactamente como en las escuelas filosóficas antinaturalistas, no mejoran en lo más mínimo la situación. Son incapaces de distinguir entre la naturaleza humanizada y la deshumanizada y, así, rechazan la naturaleza entera, únicamente para verse al fin obligados a readaptarla en una forma abstracta igualmente deshumanizada. Se destruyen a sí mismos aceptando la falsa alternativa de la abstracción contra el naturalismo como única oposición posible. Así, irónicamente, capitulan ante la enajenación artís-

tica que se habían propuesto combatir.

Sería un error decir que estas tendencias se oponen al *realismo*. Sin embargo, sería peor aún no ver que, a menudo incluso programáticamente, se oponen a lo que ellos ***suponen*** que es el realismo. Su común denominador es, de hecho, esta oposición indirecta, o explícita. (Explícita en nombres como "surrealismo", "constructivismo", etcétera.) Suponen que e realismo lo que sirve a su necesidad de establecer su propia identidad a través de la adopción de características puramente formales y estilísticas En semejante marco de referencia, el realismo se identifica arbitrariamente con una colección de rasgos formales y estilísticos bastante pedestres que, en realidad, no son nada más que un naturalismo superficial. (Muy significativamente, la investigación de las diferencias fundamentales entr realismo y naturalismo no puede tener lugar en escritos teóricos que simpatizan con la concepción formalista tanto del realismo como de la "vanguardia", entendidos como opuestos entre sí.) Y señalar el carácter notablemente anacrónico de este "realismo" pedestre les sirve para establecer carácter "vanguardista" de sus propios esfuerzos.

Esta crisis artística está profundamente arraigada en el multifacético poder de la enajenación. A medida que este poder se intensifica, el artist ve crecientemente negada su posibilidad de identificarse con las tendencias fundamentales de la realidad humana históricamente dada. ¿Y qué podría ser más perjudicial para el arte que esto? Pues, como escribió Keats,

> El poeta es lo menos poético de todo lo que existe; porque carece de Identidad —él está continuamente ocupando el Cuerpo de algún otro. El Sol, la Luna, el Mar, los Hombres y las Mujeres que son criatura de impulsos, son poéticos y poseen algún atributo invariable —el poet no tiene ninguno; ninguna Identidad —ciertamente él es la menos poética de todas las criaturas de Dios.[1]

Puesto que el verdadero carácter artístico nace de la relación entre el poeta "sin Identidad" y la realidad de "atributos permanentes" —permanentes, claro está, sólo en el sentido dialéctico de "continuidad en la discontinuidad"—, el progresivo debilitamiento de esta relación hace cad vez más problemático el carácter y valor artísticos de las modernas obras de arte. Los artistas se enredan cada vez más en preocupaciones formales abstractas. En su contradictorio intento por encontrar un remedio *formal* a sus dificultades, sólo agravan la situación, y contribuyen ellos mismos al progresivo debilitamiento y a la final destrucción de la relación que es la única fuerza que puede conferir valor a una obra de arte.

A medida que se intensifica el aislamiento del artista, igualmente se multiplican las dificultades de una protesta efectiva contra aquél. Puesto que las dificultades de establecer una identidad artística a través de una íntima relación con la realidad humana dada, aunque compleja, son eno

mes (esto es, las dificultades de crear la propia identidad a través de un *contenido socialmente significativo*) muchos artistas intentan desesperadamente resolver este problema oponiéndose a la forma "tradicional" de autoidentificación artística (la tradición acaba por convertirse en una mala palabra) y se confinan dentro de características formales externas. Pero al definir su identidad en términos puramente formales se convierten en sus propios carceleros, imponiendo a cada experiencia particular el mismo esquema abstracto. Su prisión se construye con reglas formales y patrones estilísticos autoimpuestos y a menudo extremadamente cerebrales. Solamente los mejores de entre ellos son capaces de romper esta prisión edificada por ellos mismos; aquéllos como Picasso, para quienes pertenecer a un "ismo" nunca es más que una etapa transitoria en el camino de los grandes logros realistas.

El realismo es la noción central de la estética de Marx, como se aclara en más de un escrito de Lukács.[2] Y no es extraño que ese concepto ocupe —esa posición clave. No podría ser de otra manera, considerando que para Marx el realismo no es nada más una entre las innumerables tendencias artísticas, confinada a uno u otro periodo (como el "romanticismo", el "imaginismo" etcétera), sino el único modo de reflejar la realidad, adecuado a los poderes y medios específicos a disposición del artista. Los inimitables maestros del arte griego son grandes realistas, lo mismo que Balzac. No hay absolutamente nada *estilísticamente* común a ellos. Pero a pesar de los siglos, de las barreras sociales, culturales, lingüísticas, etcétera, que los separan, se les puede reducir a un denominador común porque, de acuerdo con los rasgos específicos de sus situaciones históricas, consiguen interpretar en forma artísticamente adecuada las relaciones humanas fundamentales de su épcoa. Es en virtud de esto que se les puede considerar grandes realistas.

Así, "realismo" es equivalente a "adecuación artística", esto es, a la representación artísticamente correcta de las relaciones múltiples y constantemente cambiantes en las que el hombre se encuentra. En consecuencia, cualquier forma de *"antirrealismo"* —tanto si es un esfuerzo programático o simplemente una práctica inconsciente— es necesariamente una expresión de enajenación. (El "racionalismo" y la "abstracción" de la sociedad capitalista, antes mencionados, obviamente alimentan estas tendencias y esfuerzos antirrealistas. Es bastante significativo que las máximas figuras artísticas de nuestro siglo hayan sido atrapadas por tales tendencias.)

La visión que tiene Marx del realismo implica que:

1] *Hay* algo significativo —con características *propias*— que representar, y el fracaso en captar esas características mediante las potencialidades y medios específicos del arte debe considerarse como una representación erró-

nea o una distorsión, y como tal es estéticamente inaceptable.

2] Debe ser posible aplicar ciertas normas a los *órganos* de *representción,* pues de otra manera sería imposible plantear la cuestión de una representación errónea y una distorsión.

3] Igualmente, debe ser posible aplicar ciertas normas a los *órganos* *experiencia* estética, pues de otra forma no podría haber juicio estético.

4] Las normas de representación creativa, experiencia estética y juicio crítico deben tener algún denominador *común,* pues de otra manera n hay garantía contra la contradicción interna que inevitablemente haría v no el concepto de realismo.

En otras palabras: tanto el objeto de representación y la forma artística en que aparece, como la experiencia estética misma, bajo sus varios a pectos, deben poseer criterios objetivos de valoración.

Pero ¿por qué la representación? La simple respuesta es: porque el hor bre, como ser natural, "sensible", está constituido en la forma que es. Con dice Marx:

> Ser sensible es ser paciente. El hombre, como ser sensible objetivo e por tanto, un ser *paciente*, y, por ser sus padecimientos seres sensibles, un ser *apasionado*. La pasión es la fuerza esencial del hombre que tiende enérgicamente hacia su objeto (117 —en alemán: *"Sinnlich sein leidend sein"*).

Tenemos aquí toda la dialéctica de la "*mímesis*", enraizada antropológicamente en la constitución objetiva del hombre. Como ser natural, hombre "sufre" (siente) su propia constitución (necesidades y poderes en sus interrelaciones), así como los múltiples afectos de la naturaleza y la sociedad en su ser social-individual. Así —para continuar un punto qu ya examinamos antes—, todo *significado* está "*ligado a un valor*", porque se origina a través de esta compleja relación de sufrimiento del sujeto humano con sus objetos. Pero esta relación es cualitativamente diferente d un *registro pasivo*. Este último es un proceso mecánico, absolutamente i capaz de originar ningún significado. El significado sólo es posible porque "el hombre siente lo que sufre" (o siente), a diferencia de una placa fotográfica, que es totalmente diferente con respecto a los objetos cuy reflejos la afectan.

Gracias a esta "sensación de lo que el hombre percibe" se establecen los *valores,* primitivos del hombre y cada uno de los objetos que le afecta no importa cómo y de qué forma, ocupa un lugar definido en el sistem de valores humano en el cual el significado y el valor están inseparablemente relacionados. Así pues, "sufrir", tal como lo define Marx significa crear valor y, por tanto ser *activo*, por más paradójico que esto pueda par

cer a algunos. No hay "sufrimiento" sin sentimiento, a menos que hablemos sólo de un registro mecánico. Y de igual manera, no hay "sentimiento" sin "pasión", en su sentido marxista, porque el hombre, para estar en alguna relación con sus objetos, debe estar "enérgicamente inclinado hacia ellos", lo cual implica la presencia de la pasión —aunque de diversa intensidad— en todas las relaciones humanas, incluyendo las más mediadas.

Sufrimiento, sentimiento y pasión, por lo tanto, constituyen una unidad dialéctica inherentemente activa. El utilitarismo no logra captar esta unidad y termina por identificar el disfrute humano con el goce pasivo del "placer". La situación real es mucho más compleja, *"ya que el padecer, humanamente concebido, es un autodisfrute del hombre"* (85). El disfrute, por lo tanto, es la aprehensión individual de la adecuación humana de sus poderes para sus objetos, aunque esta relación asuma en muchos casos la forma de un intenso sufrimiento. Este punto de vista permite a Marx evitar el círculo vicioso del utilitarismo que explica el placer en términos de disfrute y el disfrute en términos de placer.

El carácter inherentemente activo de la relación entre sufrimiento, sentimiento y pasión hace que las objeciones planteadas contra la *mímesis* —que la confunden, de hecho, con un registro pasivo— estén groseramente equivocadas. Una *mímesis* artística específica y adecuada es condición *sine qua non* para el arte, porque sólo a través de ella pueden adquirir un significado las obras de arte. (Aquellos que rechazan la *mímesis* deben al mismo tiempo optar también por la falta de sentido del arte.) Y la unidad dialéctica antes mencionada de sufrimiento-sentimiento-pasión asegura el carácter activo, creador de una *mímesis* artísticamente adecuada. Una vez más, esto demuestra que la alternativa entre *deshumanización naturalista de la mímesis* y *abstraccionismo* sin sentido es una alternativa falsa originada por el avance de la enajenación en el campo del arte.

3. LA "EMANCIPACIÓN DE LOS SENTIDOS HUMANOS"

Marx habla de *"la emancipación de todos los sentidos y cualidades humanas"* (86) y esto resume quizá mejor que cualquier otra cosa su programa filosófico. El acento está puesto en el adjetivo *humano,* que arroja nueva luz sobre la cuestión filosófica inacabablemente debatida de qué lugar ocupa y debe ocupar lo sensible en la escala de valores humanos. Esta cuestión, no hace falta decirlo, es crucial también para la definición del significado del arte. Basta pensar en las opiniones de numerosos filósofos, desde Platón hasta Hegel y aún más acá, para ver la importancia de esta cuestión.

Marx se opone enérgicamente a la tradición idealista que asigna un lugar inferior a lo sensible, y por consiguiente al arte.

El *ojo* adquiere un objeto distinto del objeto del *oído,* y el objeto del primero *es* otro que el del segundo. Lo peculiar de cada fuerza esencial reside precisamente en su *peculiar esencia* y también, por tanto, en el modo peculiar de su objetivación, de su *ser* vivo, *objetivo-real.* Por tanto, *el hombre no es afirmado en el mundo objetivo solamente en el pensamiento, sino con todos los sentidos* (86).[3]

Como podemor ver, la tarea de emancipación de todos los sentidos y atributos humanos en términos filosóficos es ante todo la rehabilitación de los sentidos y su rescate del lugar inferior que les asignó la tendencia idealista. Esto puede hacerse porque no son simplemente sentidos, sino sentidos *humanos.* "Huelga decir que el ojo *del hombre* disfruta de otro modo que el ojo tosco, no humano, el *oído* del hombre de otro modo que el oído tosco, etcétera" (86).

El sentido aprisionado por la tosca necesidad práctica sólo tiene también un sentido *limitado.* Para el hombre hambriento no existe la forma humana de la comida, sino solamente su existencia abstracta de alimento; exactamente del mismo modo podría presentarse bajo la más tosca de las formas, sin que sea posible decir en qué se distingue esta actividad nutritiva de la actividad nutritiva *animal.* El hombre angustiado y en la penuria no tiene el menor sentido para el más bello de los espectáculos; el tratante en minerales sólo ve el valor mercantilista, pero no la belleza ni la naturaleza peculiar de los minerales en que trafica; no tiene el menor sentido mineralógico. Por tanto, es necesaria la objetivación de la esencia humana, tanto en el aspecto teórico como en el práctico, lo mismo para convertir en *humano* el *sentido* del hombre como para crear el *sentido humano* adecuado a toda la riqueza de la esencia humana y natural (87).

Así pues, los sentidos humanos no se pueden considerar como simplemente dados por la naturaleza. Lo que hay de específicamente *humano* en ellos es una creación del hombre mismo. A medida que el mundo de la naturaleza se humaniza —mostrando las huellas de la actividad humana—, los sentidos se relacionan con objetos cada vez más afectados humanamente y se vuelven específicamente humanos y cada vez más refinados.[4]
Este proceso histórico del refinamiento y la humanización de los sentidos es un proceso inherentemente *social.*

El ojo se ha convertido en ojo *humano,* del mismo modo que su *objeto* se ha convertido en un objeto social, *humano,* procedente del hombre y para el hombre. Por tanto, los *sentidos* se han convertido directamente, en su práctica, en *teóricos.* Se comportan hacia la *cosa* por la cosa misma, pero la cosa misma es un comportamiento *humano objetivo* hacia sí mismo y hacia el hombre, y viceversa. La necesidad o el goce han

perdido, por tanto, su naturaleza *egoísta* y la naturaleza su mera *utilidad,* al convertirse ésta en utilidad humana (86).

Los sentidos humanos, por lo tanto, son de una inmensa variedad y riqueza. Son *innumerables*: su número corresponde a la infinita riqueza de objetos con los que se relacionan los sentidos humanos. Ejemplos como "oído musical", "sentido mineralógico" indican el multifacético carácter de los objetos a los que se refieren. El mismo objeto despliega muchos rasgos —por ejemplo, la belleza del mineral comparada con sus propiedades físicas explotables o su valor mercantil— que se hacen reales para el individuo sólo si éste posee la sensibilidad (esto es, "sentido mineralógico", "oído musical", etcétera) para captarlos.

Los sentidos verdaderamente humanos se caracterizan por la mayor complejidad. La posesión de ojos no es suficiente para percibir la belleza visual. Para esto es preciso poseer el sentido de la belleza. Los sentidos humanos están enlazados no sólo entre ellos sino, también, cada uno de ellos con todos los demás poderes humanos, incluyendo, por supuesto, el poder de razonar. Sólo en virtud de estas interconexiones es posible el sentido de la belleza. "El hombre se apropia de su ser omnilateral de un modo omnilateral y, por tanto, como hombre total" (85). Separar los sentidos —que se han convertido en teóricos "directamente, en su práctica"— del razonamiento, con el fin de subordinar los primeros al último es, por lo tanto, artificial y arbitrario. Por eso es que se debe rechazar la representación idealista de los sentidos.

Sin embargo, la tarea de "emancipar todos los sentidos y atributos humanos" está lejos de haber quedado resuelta por la correcta aprehensión de las complejas interrelaciones de los poderes humanos. El problema, como lo ve Marx, es que el hombre, debido a la enajenación, *no* se apropia "su esencia total como *hombre total*", sino que limita su atención a la esfera de la simple *utilidad*. Esto lleva consigo un empobrecimiento extremado de los sentidos humanos.

Si "la esencia *humana* de la naturaleza existe solamente para el hombre *social*" (84) la *privatización* inherente al desarrollo capitalista debe significar que la naturaleza pierde su carácter *humanizado*, se vuelve ajena al hombre. Los objetos que confrontan al individuo aislado se le presentan sólo con sus aspectos utilitarios (por ejemplo, el valor comercial y no la belleza mineralógica), y esta utilidad no es de uso humano —social— sino sólo de estrecho uso individual. Así, la necesidad y el disfrute, en una inversión directa del proceso original de la humanización automediadora, adquieren una nueva "naturaleza egoísta" en el mundo de la fragmentación capitalista. Y puesto que sólo puede considerarse a los sentidos como "teóricos" en virtud de su "distancia" frente a la inmediatez de la necesidad natural-animal —esto es, en virtud del hecho de que la necesidad primi-

tiva se ha vuelto una "necesidad automediada"; una necesidad mediada humanamente, humanamente transformada—, viendo que ahora la mediación *humana* de la necesidad es suprimida en el proceso de la privatización egoísta y de la fragmentación, los sentidos pierden su carácter "teórico".

El "disfrute *humano*" implica un nivel más elevado de gratificación que el estrechamente individual en la espontaneidad de la experiencia. Tal nivel es alcanzable solamente porque el sentido *humanamente* gratificado está interrelacionado con todos los demás sentidos y poderes humanos en el mismo acto del disfrute. (La base de esta interrelación es la *génesis* histórica— esto es, la socialización y humanización automediadoras— de estos sentidos y poderes). Si, por lo tanto, la compleja interrelación social de los sentidos particulares queda rota por la "cruda soledad" de la autogratificación egoísta, esto significa inevitablemente que el disfrute mismo pierde su significado humano general: deja de ser disfrute *humano*, convirtiéndose en simple autosatisfacción del individuo aislado, y su nivel desciende a la cruda *inmediatez* a la que no se puede aplicar ninguna *norma*.

Muy significativamente, este desarrollo va de la mano con una crisis general de los valores y patrones estéticos. Y ello no es de extrañar, porque si la significación general del disfrute humano es remplazada por la cruda inmediatez de la autogratificación privada, no puede haber *medida común* o norma de valoración. Su lugar lo ocupa una descripción superficial de los constituyentes mecánicos y las respuestas del proceso dado, o un monólogo de introspección pretencioso y a menudo irracional sobre la propia "experiencia estética" aislada. Ambos se hallan a una distancia astronómica incluso de las precondiciones de la valoración estética.

Así, los dos fenómenos observados —el empobrecimiento de los sentidos y de su gratificación por una parte, y los interminables ataques a la objetividad en nombre de los patrones y valores estéticos, por la otra— se entrelazan estrechamente. Tales ataques, en su total negatividad y repetición, se convierten en sustitutos del pensamiento estético, al defender e incluso glorificar los tipos de experiencia estética que caracterizan las condiciones de privatización, fragmentación, "cruda soledad" y autogratificación egoísta.

Todo esto se resume diciendo que el lugar de todos los sentidos físicos y mentales ha sido ocupado "por la simple enajenación de *todos* estos sentidos, por el sentido de la tenencia" (85). Las necesidades desarrolladas en estas condiciones son las que corresponden directamente a lo inmediato de la utilidad y la apropiación privadas. El resultado general es el empobrecimiento humano en escala masiva, paralelo al enriquecimiento material del individuo aislado.

Como puede verse, la situación real se parece extraordinariamente a su representación idealista que fue apasionadamente rechazada por Marx

La vital diferencia, sin embargo, que hizo necesario este rechazo, será evidente si recordamos que mientras los idealistas describieron estas objetables características como inherentes a los *sentidos mismos* —excluyendo por lo tanto la posibilidad de cambios significativos—, Marx subrayó que nos enfrentamos a un fenómeno *histórico*: un estado de cosas deshumanizado debido a la enajenación capitalista. En esta concreta definición histórica del problema, Marx fue capaz no sólo de afirmar la posibilidad de superar la deshumanización capitalista de los sentidos sino también, positivamente, de identificar en la "completa emancipación de todos los sentidos y atributos humanos" la *raison d'être* del socialismo.

Para el arte los efectos negativos del desarrollo antes descrito se deben considerar en relación a: 1] el propio artista; 2] el tema de su trabajo; 3] el "público" del arte moderno.

1] Con el avance de la enajenación aumenta el aislamiento del artista; se ha liberado de las ataduras contra las que el artista del Renacimiento tenía que luchar, pero sólo a costa de someterse al poder impersonal del mercado de arte. En las sociedades precapitalistas los artistas estaban, en general, integrados al cuerpo social al que pertenecían. Por el contrario, en el capitalismo los artistas tienen que ser "marginales" o incluso "proscritos". Y el hecho de que la universal "fuerza galvano-química de la sociedad" (el dinero) domine su trabajo, significa que este último pierde su sentido directo y, al quedar sometido a las leyes generales de la comercialización, se convierte en un simple medio para un fin ajeno. Para reconquistar el sentido de su trabajo, el artista tiene que pasar por encima de la paralizadora intermediación del mercado artístico y establecer una relación inherentemente artística con su público. El público, por su parte, no está menos afectado que el artista por la comercialización, que todo lo penetra, y que hace doblemente difícil la tarea del artista.

2] El artista es ahora libre de elegir en todos los aspectos el tema de sus trabajos, pero a costa de enfrentarse a constantes dudas acerca de su importancia. Uno de los temas centrales del arte moderno es, de hecho, el carácter problemático de obras creadas en una situación en la que el artista es "el alfa y el omega" y "se mide a sí mismo consigo mismo". Así, irónicamente, la libertad del artista para elegir el tema de su trabajo resulta ser una restricción extrema que acarrea la recurrencia interminable de los temas y problemas. Y para empeorar aún más la situación, el carácter "prosaico" de la experiencia cotidiana induce a muchos artistas a buscar artificios de todo tipo, desde el *slogan* de *"l'art pour l'art"*[5] hasta las más diversas formas del "arte abstracto". De nueva cuenta, esto hace que la libertad temática del artista resulte una conquista extremadamente problemática, una victoria pírrica, ciertamente.

3] El principal efecto de la enajenación es la aparición de un "público" impedido de participar en el proceso de creación artística. El artista mo-

derno "libre" presenta a este público un *producto* ya acabado: una mer-cancía vendible. Todo lo que le resta al público es asumir el papel de *con-sumidor pasivo*. En esta relación impersonal —en la que el "público" receptor es una entidad abstracta— solamente puede haber una medida de aprobación y éxito: el dinero. El término *bestseller* expresa reveladoramente [la] relación en que la personalidad —de ambos lados— ha desaparecido p[or] completo. Todo lo que queda es una vacía "palabra valor" que igualmente puede aplicarse a la obra de un gran genio artístico como al ingenioso vendedor de *slogans* publicitarios. La despersonalización de esta relación lle[va] así consigo, inevitablemente, la desaparición del valor estético, cuyo lugar es ocupado por los pseudovalores del tipo *bestseller*.

4. PRODUCCIÓN Y CONSUMO: SU RELACIÓN CON EL ARTE

Como ya vimos, Marx critica la propiedad privada porque

> nos ha vuelto tan estúpidos y unilaterales, que sólo consideramos que un objeto es *nuestro* cuando lo tenemos, es decir, cuando ese objeto repre-senta para nosotros un capital o lo poseemos directamente, lo comem[os], lo bebemos, lo llevamos sobre nuestro cuerpo, lo habitamos, etcétera: en una palabra, cuando lo usamos (85).

En otro lugar señala que

> dondequiera que la afirmación sensible sea la directa superación del ob-jeto en su forma independiente (comer, beber, elaborar un objeto, etcé-tera), ello representa la afirmación del objeto (104).

Estos puntos son muy importantes para la definición de la enajenación [en] el arte. El arte, tanto como cualquier otra actividad, implica consumo, y la naturaleza de cada forma particular de consumo revela el carácter específico de la actividad en cuestión. Por lo tanto, si una obra de arte [es] consumida como un simple objeto de utilidad, esto muestra que algo mar-cha mal para su ser específico como obra de arte. Como dice Marx, *"el consumo crea el impulso de la producción"*.[6] Esto pone de relieve una relación de interacción que es frecuentemente olvidada. En vista de tal in-teracción está claro que si la obra de arte es consumida como un objeto comercial, el "impulso de la producción" creado por esta clase de consumo es uno que produce objetos comerciales (esto es, producción de mercancías).

En este contexto es vital tener en mente la enorme complejidad del pro-blema del consumo, y oponerlo a las opiniones unilaterales que encontramos. Es habitual tratar al consumo como algo *pasivo* y simplemente *individualis-ta*. En este cuadro el hombre es representado como individuo aislado q[ue]

enfrenta los objetos de su consumo ya acabados, tanto si se hallan en los árboles o en los estantes de los supermercados. Dos actitudes prácticas diferentes, pero igualmente dañinas, se desprenden de esta concepción.

La primera de ellas subordina todas las principales funciones de la sociedad —desde la producción industrial hasta la educación y el arte— a la tarea de llenar esos estantes, ignorando los antihumanos efectos de este proceso. El muy proclamado "individuo" de esta relación es el "hombre-mercancía" que es esclavo de su consumo y de las intrincadas instituciones que le permiten ser un hombre-mercancía pasivo.

Al contrario, la segunda actitud práctica *minimiza* la importancia del consumo individual y crea instituciones capaces de imponer las leyes que regulan el funcionamiento de un sistema de producción con un consumo individual restringido. Pero, irónicamente, este enfoque de consumo individual restringido transforma la visión antes crítica del hombre-mercancía enajenado en su (involuntaria) idealización. (Véase, por ejemplo, la problemática medida de los logros socialistas: "superar al primer país capitalista en producción *per capita*".)

Las contradicciones de ambos enfoques derivan de una fuente común: el olvido de las profundas implicaciones estructurales de tratar al consumo como una entidad pasiva que puede ser manipulada. (Las causas históricas de tal olvido son, por supuesto, muy diferentes en ambos casos.) En el primer caso, las contradicciones resultan manifiestas en la forma de "*abundancia* crónica", en el segundo: de "*escasez* crónica". Las relaciones humanas que derivan de la primera actitud se caracterizan por una inundación paralizante de *impersonalización*, y las que provienen de la segunda, por la burocratización e *interferencia administrativa* directa en todos los organismos y procesos para la toma de decisiones. Y un rasgo común es el tremendo desperdicio de energías humanas creativas que sólo puede activar la comprensión de la correcta relación entre consumo y producción en todas las esferas de la actividad humana, desde la economía hasta el arte.

El consumo no es ni simplemente individualista, ni pasivo, aun cuando el éxito temporal de los ya mencionados esfuerzos de manipulación pueda crear esta falsa apariencia. (Las consecuencias de tales esfuerzos son de largo alcance y, por supuesto, se autoperpetúan, esto es, hacen cada vez más difícil la adopción del enfoque correcto.) El aspecto individual del consumo es subrayado por Marx de esta forma: "*en el consumo los productos se convierten en objetos de disfrute, de apropiación individual*".[7] Sin la necesidad de consumir no habría producción. (Esta necesidad está relacionada tanto con los productos existentes como con los poderes y energías vitales del hombre como ser natural. Los poderes del hombre sólo pueden ser experimentados en el acto de producción autoproductor, autoconsumidor y autorreproductor. Así pues, la necesidad del consumo es al mismo tiempo una necesidad de producción, y recíprocamente la necesidad de producción

es, simultáneamente, una necesidad de consumo.)

Además de esto, es preciso subrayar que la producción es también la forma de *consumo social* en el curso del cual el hombre es "consumido" como simple individuo (los poderes dados a él por la naturaleza) y reproducido como *individuo social,* con todos los poderes que le capacitan para pasar a formar parte de una forma de producción y consumo *humanas.* Así los factores sociales e individuales están estrechamente entrelazados tanto en el consumo como en la producción. Y precisamente esta interrelación dialéctica es la que salva al consumo de ser pasivo y lo hace convertirse en algo creativo, aun cuando —para tomar un caso extremo— lo que se produce es un sistema enajenado de actividades humanas. No debemos olvidar que junto con tal sistema se crean también las condiciones para su superación.

Cuanto más se concibe y se realiza la producción como subordinada al consumo individual, más tiende a empobrecerse (moviéndose en el estrecho círculo de, tal vez, una media docena de "bienes de consumo masivo"). Por otra parte, cuanto más se empobrece la producción, mayor es el empobrecimiento humano, el que, a su vez, ejerce su efecto empobrecedor de nuevo sobre la producción, y así sucesivamente.

No parece haber salida de este círculo vicioso, debido a la interacción de causa y efecto extremadamente compleja en esta relación dialéctica. No es posible introducir mejoras del lado de la producción sin enriquecer al mismo tiempo (aunque no simplemente en términos de dinero) al consumidor individual. ¿Pero cómo es posible tener éxito en esta última tarea sin llevar a cabo cambios estructurales (no simples cambios legal-institucionales) en todo el complejo de la producción?

Obviamente, ninguno de los dos lados puede estar simplemente subordinado al otro sin distorsión de ambos, con el inevitable desperdicio de energías creativas humanas que ya mencionamos. Y éste es el punto en el que podemos ver claramente la importancia primordial de los *ideales* en los esfuerzos que tienden a mejorar un estado de cosas dado. Puesto que no es posible esperar un cambio dinámico en la estructura de producción de las empobrecidas necesidades del hombre-mercancía enajenado, es preciso volver al ideal de un *"individuo social rico"* (Marx), cuyas necesidades son capaces de proporcionar una nueva finalidad a la producción. Pero tal ideal debe estar firmemente arraigado en la realidad —a diferencia del "héroe positivo" del "romanticismo revolucionario" cuya característica distintiva no es una rica gama de necesidades humanas sino una superación *ficticia* de las necesidades del consumo individual—, pues de otra manera seguirá siendo una abstracción tan incapaz de resolver los problemas planteados como el "individuo-consumidor" fácilmente manipulado. No sólo las necesidades crean ideales; también los ideales crean necesidades. Pero solamente tienen una oportunidad de éxito aquellos ideales que están a-

tentes en las relaciones humanas dadas, esto es, los que ya existen *potencialmente*. Sólo de la realización de esos ideales podemos esperar una solución de la contradicción entre producción y consumo.

El caso del arte es particularmente esclarecedor a este respecto. La obra de arte, debido a su carácter específico, requiere un modo de consumo específico. La principal razón por la que el arte padece en la sociedad capitalista es que resulta difícil, si no es que imposible, asegurar en las circunstancias prevalecientes las condiciones necesarias para el modo de consumo adecuado a la verdadera naturaleza de la obra de arte. Debemos tener presente que:

1] La obra de arte no se puede consumir simplemente como un *objeto de utilidad*, aun cuando como objeto natural pueda servir a un propósito útil (por ejemplo, la arquitectura, la cerámica, etcétera).

2] La *posición* de una obra de arte como propiedad individual exclusiva es totalmente irrelevante para su consumo estético: la apropiación de una obra de arte simplemente como propiedad privada individual es un pseudoconsumo.

3] En el curso de la creación artística, el objeto mismo reflejado en la obra de arte no se transforma; no hay "elaboración" del objeto como objeto *natural*.

4] Como consumidores de objetos de utilidad básicos estamos motivados por necesidades naturales directas (necesidad de alimentos y alojamiento, etcétera). Al contrario, es una *precondición* del arte que el hombre debe lograr una cierta *distancia* (libertad) frente a sus necesidades naturales directas. "Cierto que también el animal produce" —dice Marx.

> Construye su nido, su morada, como la abeja, el castor, la hormiga, etcétera. Pero sólo produce aquello que necesita directamente para sí o para su cría; produce de un modo unilateral, mientras que la producción del hombre es universal; sólo produce bajo el acicate de la necesidad física inmediata, mientras que el hombre produce también sin la coacción de la necesidad física, y cuando se halla libre de ella es cuando verdaderamente produce [...] El animal produce solamente a tono y con arreglo a la necesidad de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe producir a tono con toda especie y aplicar siempre la medida inherente al objeto; el hombre, por tanto, crea también con arreglo a las leyes de la belleza (67-68).

Así, puesto que el consumo de la obra de arte no puede estar motivado por una necesidad natural directa, el consumo artístico sólo tendrá lugar si existe una necesidad de alguna otra especie.

5] Después del consumo, la obra de arte queda tal como era antes, pero

sólo en su ser físico; su sustancia estética se recrea constantemente *en la actividad del consumo.* La obra de arte no posee una existencia estética estrictamente "independiente". El veneno sigue siendo veneno —en virtud de los elementos analizables de su composición química— aun cuando no haya nadie dispuesto a ingerirlo. Pero la obra de arte se convierte en un objeto simplemente natural o utilitario si no hay para ella un consumidor artísticamente adecuado.

Considerando los puntos 1] y 2] resulta claro que en las circunstancias en que un objeto solamente es nuestro

> cuando ese objeto representa para nosotros un capital o lo poseemos directamente, lo comemos, lo bebemos, lo llevamos sobre nuestro cuerpo, lo habitamos, etcétera; en una palabra, cuando lo *usamos,*

la obra de arte no se puede consumir como obra de arte, sino sólo como objeto de utilidad. Así se rompe la correcta relación humana que subyace a la producción artística y el artista se ve obligado a considerarse a sí mismo como "el alfa y el omega" —o *productor y consumidor*— de su propio trabajo.

Esta situación se ve agravada aún más por las características mencionadas en los puntos 3], 4] y 5]. El hecho de que en la producción artística no haya "elaboración" de los objetos naturales reflejados en ella puede crear —en ciertas circunstancias: cuando el artista se encuentra socialmente aislado— la ilusión de que la relación del artista con el mundo exterior está confinada a la piedra, el metal, la madera, la pintura, el sonido y la palabra, mientras que en todos los demás aspectos el artista es absolutamente libre de obrar como quiera. De aquí surgen tanto el desprecio por la *mímesis* como la excesiva preocupación por la manipulación de la materia muerta. El que "la *naturaleza,* considerada abstractamente, de por sí, separada del hombre, es *nada* para éste" (123) sigue siendo verdad sin importar cuán alto sea el precio que esa llamativa nada —la materia muerta fijada en su inmediatez y en su aislamiento del hombre— alcance en el mercado del arte.

La cuestión crucial en este contexto concierne al *órgano* del consumo artístico. La naturaleza se ocupa de la reproducción de nuestra necesidad de comida, abrigo, etcétera. Cuando esto no sucede, llamamos al médico o al psiquiatra. Pero no podemos recurrir a tal ayuda cuando falta la necesidad de consumo artístico o, peor aún, cuando ésta es sustituida por una necesidad de producción de obras de arte como objetos comerciales: mercancías vendibles. Y por supuesto en ausencia de la necesidad de consumo artístico la necesaria recreación de la obra de arte en su esencia estética —a la que nos referimos en el punto 5]— no puede tener lugar.

5. EL SIGNIFICADO DE LA EDUCACIÓN ESTÉTICA

La solución aparece señalada cuando Marx escribe:

> así como la música despierta el sentido musical del hombre y la más bella de las músicas *carece* de sentido y de objeto para el oído no musical, pues mi objeto no puede ser otra cosa que la confirmación de una de mis fuerzas esenciales, es decir, sólo puede ser para mí como sea para sí mi fuerza esencial en cuanto capacidad subjetiva, *ya que el sentido de un objeto para mí* (que sólo tiene sentido a tono con él) *llega precisamente* hasta donde llega mi sentido (86-87).

Esto indica la gran importancia de la "educación estética" sin la cual no es posible crear el órgano del consumo artístico en el hombre.

Como ya hemos visto, Marx se oponía a la "gratificación directa, unilateral", al simple "tener" como "posesión" abstracta, porque así las múltiples relaciones del hombre con sus objetos se empobrecen en un sentido doble:

1] Sólo se conservan aquellas relaciones capaces de servir a esta clase de gratificación.

2] Incluso esas limitadas relaciones se conservan sólo en la medida en que pueden servir *directamente* para esa gratificación unilateral. En otras palabras: empobrecimiento significa al mismo tiempo el estrechamiento de la *gama* de los objetos de disfrute humano y la pérdida de la riqueza e *intensidad* particulares de la limitada gama de objetos que se conservan.

No es difícil ver que el arte sufre particularmente como resultado de estos desarrollos, porque las obras de arte no son adecuadas para un disfrute unilateral. El daño causado al arte representa más que la simple cancelación de uno de los renglones de la lista de objetos de disfrute. La gama y la intensidad —o, en otras palabras, la "totalidad extensiva e intensiva"— son conceptos relacionados dialécticamente. Cuanto más estrecha sea la gama más pobre será la intensidad del disfrute, lo que a su vez tiene como resultado un estrechamiento aún mayor de la gama. Así, la falta de un consumo estético adecuado es reveladora del empobrecimiento humano en general, el cual se manifiesta en la extrema pobreza de gratificación, limitada a la estrecha gama de objetos de disfrute unilateralmente apropiados.

La educación estética es crucial para cambiar esta situación, para convertir la gratificación estrecha y unilateral en el pleno disfrute de la "totalidad extensiva e intensiva" del mundo humano. Sin educación estética no puede haber verdadero consumidor —sólo agente comercial— para las obras de arte. Y puesto que la obra de arte no puede existir propiamente sin ser constantemente recreada en la actividad del consumo —la conciencia de la cual debe estar encarnada en la creación misma— la educación estética, co-

mo creadora del órgano del consumo estético, es una condición vital para el desarrollo del arte en general.

Marx considera la creación artística, en circunstancias apropiadas, como una actividad libre, como una realización adecuada de la riqueza del ser humano. Solamente en relación con un ser natural es posible plantear la cuestión de la libertad como una realización en armonía con la determinación interna de este ser, y sólo en esta relación puede definirse la libertad en términos positivos.

El arte, en este sentido, es un "fin en sí mismo", y no un medio para un fin externo a él. Pero el arte, concebido en tales términos, no es una de las especialidades entre otras muchas, reservada a unos pocos afortunados, sino una dimensión esencial de la vida humana en general. En la forma en que lo conocemos, el arte se encuentra profundamente afectado por la enajenación, porque la "exclusiva concentración del talento artístico en unos pocos" está inseparablemente ligada a "su supresión en las masas como resultado de la división del trabajo". Como dice Marx:

> a partir del momento en que comienza a dividirse el trabajo, cada cual se mueve en un determinado círculo exclusivo de actividades, que le es impuesto y del que no puede salirse; el hombre es cazador, pescador o crítico crítico, y no tiene más remedio que seguirlo siendo, si no quiere verse privado de los medios de vida; al paso que en la sociedad comunista, donde cada individuo no tiene acotado un círculo exclusivo de actividades, sino que puede desarrollar sus aptitudes en la rama que mejor le parezca, la sociedad se encarga de regular la producción general, con lo que hace cabalmente posible que yo pueda dedicarme hoy a esto y mañana a aquello, que pueda por la mañana cazar, por la tarde pescar y por la noche apacentar el ganado, y después de comer, si me place, dedicarme a criticar, sin necesidad de ser exclusivamente cazador, pescador pastor o crítico.[8]

Lo que nos interesa señalar aquí es que el arte, en la medida en que se ve afectado negativamente por la división del trabajo, debe ser superado. Puesto que "religión, familia, Estado, derecho, moral, ciencia, arte, etcétera, no son más que modos *especiales* de la producción", y puesto que la producción en general se halla bajo el signo de la enajenación, la superación positiva de la autoenajenación humana solamente se puede realizar mediante "el retorno del hombre de la religión, la familia, el Estado, etcétera, a su existencia *humana,* es decir, social" (83). ("Etcétera": Marx aquí incluye claramente al arte que ya mencionó en la anterior enumeración a la que hace referencia esta última.)

Este párrafo no quiere decir que el arte, la ciencia, etcétera, deban ser abolidos —aunque puedan crear esta impresión las referencias a la religión

el Estado y la ley. No hace falta decir que en opinión de Marx la humanidad, sin arte y ciencia, sería una humanidad enormemente empobrecida, si es que tal cosa puede ser concebible en términos históricos concretos. Pero así como Marx insistía en que la ciencia *enajenada* debe transformarse en una *"ciencia humana"*, igualmente insiste en que el arte debe perder su carácter *enajenado*.

La cuestión no es, por lo tanto, la "diversificación del trabajo". Incluso una sociedad capitalista debería ser capaz de producir esto último, en una escala incomparablemente mayor de la que hemos experimentado hasta ahora. (Por supuesto, bajo el capitalismo tales programas sólo se pueden realizar dentro de los estrechos límites de la estructura social existente, es decir, aumentando aún más las operaciones rentables de la "industria del ocio" para abarcar todas las llamadas "actividades artísticas" que se pueden comercializar en forma de "paquete" convenientemente combinado.) No hace falta decir que lo que Marx tenía en mente no tiene nada que ver con esta clase de enfoque. Lo que él buscaba no era una colección más amplia de funciones arregladas jerárquicamente en lugar del número más limitado de las mismas hoy existentes. Porque es simplemente inconcebible que los individuos pudieran dominar ni siquiera una pequeña proporción de las actividades que caracterizan la sociedad contemporánea, para no hablar de todas ellas. Y no es en lo más mínimo evidente por qué el ejercicio de una media docena de funciones debería ser *en sí mismo,* inherentemente, más remunerador que el de un número menor de ellas.

Si, como parece obvio, no es posible realizar en este respecto la "totalidad extensiva", debe encontrarse un criterio, distinto al de los puros números para mostrar la superioridad cualitativa de un sistema sobre el otro. Lo que Marx subrayó repetidamente fue la necesidad de liberar las propias actividades —no importa cuántas o cuán pocas fuesen— de las leyes férreas de la economía capitalista que afectan al arte tanto como a cualquier otra cosa. La limitación manifiesta en los aspectos numéricos de esta cuestión —esto es, la distribución exclusiva de funciones: el arte para unos pocos privilegiados y el degradante trabajo mecánico para la gran mayoría— es simplemente la *forma* en que aparece una contradicción básica de la sociedad productora de mercancías, pero no es la causa misma. La causa —la producción de mercancía misma— es la que debe ser desechada, porque deshumaniza *toda* actividad (incluyendo, por supuesto, la actividad artística) y la degrada a la categoría de simple *medio* subordinado a los fines de la economía capitalista de mercado.

Así pues, la utópica pretensión de una "redistribución" de las actividades y funciones reconocible en la sociedad capitalista no puede estar más alejada de la cuestión real que es el reconocimento crítico de la inherente falta de sentido de todas las actividades que se acomodan a los estrechos límites de la producción de mercancías. Y la "diversificación del trabajo"

mediante "diversiones" y "aficiones" prefabricadas —subordinadas a las necesidades del capitalismo en general y a la "industria del ocio" en particular— solamente intensificaría el sentimiento de la falta de sentido que la gente experimenta ya. El verdadero desarrollo de las propias capacidades e inclinaciones —en un marco social libre de los requerimientos paralizantes de la producción de mercancías, que *a priori* determina el número de personas admisibles para el ejercicio de cada actividad particular y subordina la demanda humana a la necesidad *comercial*— necesariamente implica un *sentido* inherente a *todas* las funciones y actividades del individuo afectado. De otra manera, ¿por qué iba éste a desear ampliar la lista de sus actividades? Es precisamente esta problemática del sentido de las actividades humanas —su liberación de ser simples medios para fines enajenados— lo que se plantea en la condena que hace Marx de la división jerárquica del trabajo social.

En la medida en que el arte se ve directamente afectado por estos problemas, el mensaje de Marx significa que la creación artística debe ser transformada, en última instancia, en una actividad en la que los individuos sociales se interesen rápidamente en la producción de los bienes necesarios para la reproducción de sus condiciones de vida. Significa, ante todo, que la relación existente —enajenada— entre la producción y el consumo debe transformarse radicalmente, de manera que el aspecto creativo del consumo realce e intensifique la creatividad inherente a la producción artística. La única forma en que esto puede suceder es mediante una *participación recíproca* de ambos lados en los diversos procesos de la producción y el consumo artísticos.

No se concibe tal transformación de la creación y el disfrute artístico —que implica por supuesto, un cambio radical en *todas* las relaciones humanas— sin una educación estética del hombre. (Tampoco hace falta decir que los problemas de la educación estética son inseparables de todos los demás aspectos de la educación.) Con su concepción del arte, Marx busca añadir una nueva dimensión a la vida humana, con objeto de transformarla en su totalidad a través de la fusión de esta nueva dimensión con todas las demás actividades humanas. En esta concepción, la producción y el consumo artísticos se convierten en aspectos inseparables de la misma actividad vital que también se puede describir como la *autoeducación* estética *práctica* del hombre.

TERCERA PARTE

SIGNIFICACIÓN CONTEMPORÁNEA DE LA TEORÍA DE LA ENAJENACIÓN EN MARX

El reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda, pues, dada la naturaleza de las cosas, más allá de la órbita de la verdadera producción material. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los posible sistemas de producción. A medida que se desarrolla, desarrollándose con él sus necesidades, se extiende este reino de la necesidad natural, pero al mismo tiempo se extienden también las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades. La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, éste siempre será un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sin embargo sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo.

El Capital

VIII. LA CONTROVERSIA EN TORNO A MARX

1. EL "JOVEN MARX" VERSUS EL "MARX MADURO"

Dentro de los límites de este estudio es imposible tratar las diversas interpretaciones de la teoría de Marx sobre la enajenación en una forma sistemática. Lo único que podemos hacer es elegir unos cuantos puntos característicos que ayuden a aclarar algunas cuestiones importantes, y llevar así un poco más adelante los principales temas de esta investigación.

Uno de los temas más controvertidos es: ¿qué lugar debe asignarse a los primeros trabajos de Marx en su sistema global?

Ya desde la publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* muchos filósofos han sostenido que el joven Marx debe ser estudiado separadamente, porque hay una *ruptura* entre el pensador que se ocupa de los problemas de la enajenación y el "Marx maduro" que aspira a un socialismo científico. Y, por extraño que parezca, los defensores de este punto de vista pertenecen a campos políticos opuestos. Sus diferencias consisten en que mientras un campo idealiza al joven Marx y opone sus primeros manuscritos a sus obras posteriores, el otro acepta sólo estas últimas, y desecha sus primeros escritos por idealistas.

En su estudio *The Early Development of Marx's Thought*, John Macmurray caracteriza esos enfoques de la siguiente manera:

> Los comunistas tienden en gran medida a malinterpretar esta primera etapa aun cuando no la desechen enteramente. Están naturalmente predispuestos a leer estos escritos con el fin de encontrar en ellos los reflejos de su propia teoría tal como es actualmente y, por lo tanto, a desdeñar como aberraciones juveniles aquellos elementos que no cuadran con el resultado final. Por supuesto, esto es muy antidialéctico. Igualmente, sería una malinterpretación de Marx separar las primeras etapas de su pensamiento de su conclusión, aunque no en la misma medida. Porque se trata de etapas anteriores, y aunque sólo pueden ser entendidas por completo en términos de la teoría que es su resultado final, son históricamente anteriores y su conclusión no estaba explícitamente en la mente de Marx cuando escribió sus primeros trabajos.[1]

Esto se publicó hace bastantes años, en 1935, pero la muy antidialéctica separación del joven Marx y el Marx maduro no ha desaparecido, a pesar del tiempo que nos separa de los primeros años treinta. Por el contrario, la

idea de una supuesta ruptura se ha convertido en un lugar común aceptado en un volumen considerable de la literatura filosófica común.

¿Es verdad, como se afirma a menudo, que la noción de la enajenación "desaparece" de los últimos escritos de Marx; aún más que éste la trata irónicamente y se distancia así de su propio pasado filosófico? En apoyo de esta tesis suelen darse dos referencias: una de *La ideología alemana* y otra del *Manifiesto comunista*. No obstante, la cuestión es si se interpretan correctamente los pasajes en cuestión.

Indudablemente hay frases irónicas en *La ideología alemana* que contienen las palabras "enajenación" o "autoenajenación". Concretamente hay dos. La primera dice que "Con esta *'enajenación'*, para expresarnos en términos comprensibles para los filósofos, sólo puede acabarse partiendo de dos premisas *prácticas*."[2] Y la segunda añade: "De este modo, se concibe todo este proceso como el proceso de autoenajenación 'del hombre'."[3] El traductor y editor, Roy Pascal, comenta en sus notas a estos pasajes: "En *La ideología alemana* Marx hace *su ajuste de cuentas final* con este concepto de 'autoenajenación'." Este "ajuste de cuentas final" se supone que está en aguda oposición con los *Manuscritos de 1844*, en los que Marx todavía "lucha con este concepto y los carga de un nuevo contenido".[4]

Esta contraposición es muy desorientadora. Un "ajuste de cuentas final" que sigue a la "lucha" previa suena muy dramático y a tono con el prefacio del Instituto Marx-Engels-Lenin a la edición de *La ideología alemana*. Este prefacio exagera mucho las diferencias entre esta última y los escritos anteriores, y proclama como innovaciones radicales puntos que, de hecho, fueron elaborados ya en los *Manuscritos de 1844* o incluso antes. Pero la simple y nada dramática verdad es que ni hay un "ajuste de cuentas final" en *La ideología alemana*, ni ninguna clase de "lucha" en los *Manuscritos de 1844* que se pudiera interpretar como precursora del supuesto ajuste de cuentas de la madurez. En realidad, Marx llegó a la posición de crítica a los filósofos idealistas —nuestra primera cita—, que se refiere a la cuestión de la enajenación respecto a la *práctica*, mucho *antes* de los *Manuscritos de 1844* (véase especialmente su *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*).

Marx hizo explícito más de una vez en sus *Manuscritos de 1844* que arranca del lenguaje de la economía política, con el fin de rescatar sus logros (que habían quedado ocultos para los propios economistas políticos) así como para criticarlos en sus propios términos. Marx adoptó exactamente el mismo enfoque con respecto a la filosofía idealista. Por eso es que nunca pudo "abandonar" el concepto de la enejaneción: hubiera equivalido a privarse de un *verdadero* logro (esto es, el "núcleo racional" de la filosofía hegeliana) *a despecho* de su ubicación mistificadora. En el pasaje que se discute, Marx simplemente quiere señalar —como lo hace en numerosas ocasiones en los *Manuscritos de 1844*— que el lenguaje de la "enajenación"

es mistificador *si carece* de las necesarias referencias a la *práctica* social.

Por lo que respecta a la segunda cita, una lectura más atenta mostrará claramente que no tiene nada que ver con el rechazo del término de "autoenajenación". El importante pasaje dice como sigue:

> Los filósofos se han representado como un ideal, al que llaman "el hombre", a los individuos que no se ven ya absorbidos por la división del trabajo, concibiendo todo este proceso que nosotros acabamos de exponer como el proceso de desarrollo "del hombre", para lo que bajo los individuos que hasta ahora hemos visto actuar en cada fase histórica se desliza el concepto "del hombre", presentándolo como la fuerza propulsora de la historia. De este modo, se concibe todo este proceso como el proceso de autoenajenación "del hombre", y la razón principal de ello está en que constantemente se atribuye por debajo de cuerda el individuo medio de la fase posterior a la anterior y la conciencia posterior a los individuos anteriores. Y esta inversión, que de antemano hace caso omiso de las condiciones reales, es lo que permite convertir toda la historia en un proceso de desarrollo de la conciencia.[5]

Como podemor ver, no hay nada que se parezca ni siquiera vagamente a un ajuste de cuentas final, sino sólo un argumento con el que estamos muy familiarizados en los *Manuscritos de 1844*. Lo que Marx trata irónicamente no es el concepto de autoenajenación, sino el abstraccionismo filosófico que sustituye al *individuo real* (histórica y socialmente concreto) por la imagen idealista del *hombre abstracto,* y de esta manera mistifica la enajenación *actual* del *hombre real* (el individuo social), representándola como la enajenación de la *conciencia*. En otras palabras, a lo que Marx se opone es a la identificación del concepto de hombre con una *conciencia genérica,* abstracta. Esta oposición, que también conocemos ya por sus primeros escritos, no vuelve en lo más mínimo obsoleta la noción de la "autoenajenación del hombre real".

La referencia al *Manifiesto comunista* no es más convincente. Éste es el pasaje en cuestión.

> Se sabe cómo los frailes superpusieron sobre los manuscritos de las obras clásicas del antiguo paganismo las absurdas descripciones de la vida de los santos católicos. Los literatos alemanes procedieron inversamente con respecto a la literatura profana francesa. Deslizaron sus absurdos filosóficos bajo el original francés. Por ejemplo: bajo la crítica francesa de las funciones del dinero, escribían: "enajenación de la esencia humana"; bajo la crítica francesa del Estado burgués, decían: "eliminación del poder de lo universal abstracto", y así sucesivamente.
>
> A esta interpolación de su fraseología filosófica en la crítica francesa le dieron el nombre de "filosofía de la acción", "socialismo verdadero",

"ciencia alemana del socialismo", "fundamentación filosófica del socialismo", etcétera.

De esta manera fue completamente castrada la literatura socialista-comunista francesa. Y como en manos de los alemanes dejó de ser expresión de lucha de una clase contra otra, los alemanes se imaginaron estar muy por encima de la "estrechez francesa" y haber defendido, en lugar de las verdaderas necesidades, la necesidad de la verdad, en lugar de los intereses del proletariado, los intereses de la esencia humana, del hombre en general, del hombre que no pertenece a ninguna clase ni a ninguna realidad y que no existe más que en el cielo brumoso de la fantasía filosófica.[6]

Una vez más, como podemos ver, la crítica no va dirigida contra el concepto de enajenación, sino contra la *utilización idealista* del mismo, porque tal utilización "lo castra completamente", lo priva de su contenido social concreto y de su fuerza de crítica *práctica*. Igualmente, lo que se ataca aquí no es la noción del *hombre*, definido por Marx en 1844 como el individuo social, sino la abstracción "naturaleza humana" y "hombre en general" tal como la emplean sus opositores, porque solamente existe en "el cielo brumoso de la fantasía filosófica". Exactamente lo contrario de un *rompimiento*: la más notable continuidad. Cada punto individual de este pasaje puede hallarse incluso en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* que precedió, como todos sabemos, no sólo a *La ideología alemana,* sino también a los *Manuscritos de 1844*. Veamos unas cuantas citas para probar esta afirmación:

Pero *el hombre* no es ningún ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el *mundo de los hombres,* el Estado, la sociedad. [. . .] Si la *filosofía especulativa del derecho,* esa *imagen* abstracta y *superabundante* del Estado moderno cuya realidad sigue siendo un más allá, aunque este más allá se encuentra apenas al otro lado del Rhin, sólo podía darse en Alemania; a su vez, y a la inversa la imagen *alemana,* conceptual del Estado moderno, abstraída del hombre real, sólo era posible porque y en cuanto que el mismo Estado moderno se abstrae del *hombre real* o satisface al hombre *total* de un modo puramente imaginario. En política, los alemanes *han pensado* lo que otros pueblos han hecho [. . .] Ninguna clase de la sociedad burguesa, siente la necesidad, ni tiene capacidad para la emancipación general hasta que se ve obligada a ello por la situación *inmediata,* por la necesidad *material,* por sus *mismas cadenas.* ¿Dónde reside entonces la posibilidad *positiva* de emancipación alemana? Respuesta: en la formación de una clase con *cadenas radicales,* de una clase de la sociedad civil que no sea una clase de sociedad civil; de un Estado que sea la disolución de los Estados, [. . .] Esta descomposición de la sociedad, en cuanto clase particular, es el *proletariado.*[7]

Al leer estos pasajes ¿no es evidente la identidad básica del primer enfoque de Marx con el de sus obras posteriores?

Nada podría estar más alejado de la verdad que afirmar —no importa desde qué punto de vista político— que desde 1845 en adelante Marx deja de interesarse en el hombre y su enajenación, porque su atención crítica se orienta en otra dirección con la introducción de los conceptos de "las clases" y "el proletariado". Como hemos visto, estos conceptos habían adquirido una importancia crucial en su pensamiento ya en 1843. Debemos subrayar que si por "hombre" entendemos, como hacían los oponentes de Marx, el "hombre abstracto" o "el hombre en general", "abstraído de todas las determinaciones sociales", entonces esto está completamente fuera de la cuestión. Ciertamente, Marx no estuvo *nunca* interesado en este "Hombre", ni siquiera *antes* de 1843, mucho menos en la época en que escribió los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Por otra parte, el "hombre real", el "ser por sí mismo (automediado) de la naturaleza", el "individuo social" *nunca* desapareció del horizonte de sus preocupaciones. Incluso hacia el final de su vida, cuando trabajaba en el tercer volumen de *El Capital*, Marx propugnaba para los hombres las "condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana".[8] Así, su preocupación por las clases y el proletariado en particular *siempre* fue en él idéntica a su preocupación por "la emancipación *humana general*",[9] programa claramente expuesto en la misma *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Y este programa formulado con esas palabras, no es sino una forma de expresar lo que él llamó en otro lugar la "superación de la enajenación".

¿Pero qué pasa con el concepto de enajenación en las obras de Marx posteriores a los *Manuscritos de 1844*? ¿Por qué "abandonó" este concepto (o por qué abandonó la "palabra" como dicen otros), si siguió siendo fiel a su programa de superar la enajenación? La respuesta sencilla es que *no* abandonó la palabra en absoluto, y mucho menos el concepto. Incidentalmente, existe *amplia* evidencia para demostrar que Marx siguió usando la palabra "enajenación" hasta el fin de su vida. Tan amplia es esta evidencia que aun cuando nos limitemos a la palabra *Entfremdung*, tomada —como en los *Manuscritos de 1844*— con sus formas predicativas (esto es, dejando de lado *Entäusserung* y *Veräusserung*: es decir, otras dos palabras que significan "enajenación", así como *Verdinglichung, Verselbstständigung, Fetischismus*, etcétera), sólo podemos dar una selección muy modesta de las expresiones en las que aparece la discutida palabra. Para una reproducción *completa* de todos los pasajes importantes que contienen también esos otros términos estrechamente relacionados, necesitaríamos multiplicar la extensión de este capítulo varias veces. Así pues, aquí está nuestra limitada muestra, en orden cronológico. (Por obvias razones tenemos que reproducir estos pasajes en el original alemán, pero la acompañamos de su respectiva traducción.[10])

La sagrada familia. Ya vimos (capítulo III) que numerosos pasajes de los *Manuscritos de 1844* fueron incorporados en esta obra posterior. También señalamos que, contrariamente a algunas afirmaciones, estos pasajes supuestamente idealista que tratan del problema de la "enajenación" fueron conocidos, y aprobadoramente citados, por Lenin.

La ideología alemana:

> *Solange die Menschen sich in der naturwüchsigen Gesellschaft befinden solange also die Spaltung zwischen dem besondern und gemeinsamen Interesse existiert, solange die Tätigheit also nicht freiwillig, sondern naturwüchsig geteilt ist,* die eigne Tat des Menschen ihm zu einer Fremden, gegenübers tehenden Macht wird, *die ihn unterjocht, statt dass er si beherrsch.*

(De la misma manera que en los tiempos pasados, se consideren bueno o malos, la enajenación es presentada por Marx como la transformación de la actividad propia del hombre —los puristas observarán: del *hombre* y no de los *hombres* o de las *clases*— en un *poder ajeno que se le enfrenta*: como tal es contraria a la libertad, o a la libre actividad.)

> *Eben weil die Individuen nur ihr besondres, für sie nicht mit ihrem gemeinschaftlichen Interesse zusammenfallendes suchen, überhaupt da Allgemeine illusorische Form der Gemeinschaftlinchkeit, wird dies als ein ihnen* "fremdes" un von ihnen "unabhängiges", *als ein selbst wieder besonderes und eigentümliches "Allgemein"-Interesse geltend gemacht oder sie selbst müssen sich in diesem Zwiespatl bewegen, wie in der Demokratie.*

(Deben señalarse dos puntos: 1] Marx no dice que los intereses particulares de los individuos sean *idénticos* a sus intereses comunitarios, sino que no deben seguir *exclusivamente* sus intereses particulares; el hacer esto, en realidad anula su propósito, sobreimponiendo a ellos sus intereses comunitarios reales en una forma enajenada como "intereses-generales" abstractos. 2] La ilusoria representación de los intereses comunitarios reales del hombre como un "interés-general" abstracto —lo que él llama en otra parte "la ilusión legalista"— y su representación como algo muy diferente del individuo humano real, oculta una verdadera enajenación: la *autoenajenación* del hombre en la forma del *"Spaltun zwischen dem besondern und gemeinsamen Interesse"*. Sobre esta base, los filósofos pueden mistificar la enajenación real como la enajenación del "Hombre", entendiendo por "Hombre", como comentó Marx: *"Der Mensch = dem 'dendeken Menschengeist'."* ("El hombre = al 'espíritu humano pensante'.") En realidad, el "interés-general" no es una "esencia" separada que deba contrastarse

oponerse a la "esencia individual" del hombre; es solamente una expresión enajenada de un estado real de enajenación. El hombre real es el *"wirklicher historischen Mensch"* a quien "pertenecen" realmente sus intereses comunitarios —esto es, inseparables de su naturaleza como ser individual social— aun cuando en una situación histórica dada se enfrente a ellos en una forma enajenada. Esta es la causa por la cual se puede pensar en la enajenación como capaz de ser superada.)

> *Mit der komunistiechen Regelung der Production und der darin liegenden* Vernichtung der Fremdheit, mit der sich die Menschen su ihren eigenen Produkt verhalten, *die Macht des Verhältnisses von Nachfrage und Zufuhr sich in Nichts auflöst.* [...]
>
> *In der bisherigen Geschichte* [...] *die einselnen Individuen mit der Ausdehnung der Tätigkeit zur Weltgeschichtlichen immer mehr unter einer ihnen* fremden *Macht geknechtet worden sind.* [...]
>
> [...] Bedingungen, *die bisher dem Zufall überlassen waren und* sich gegen die einzelnen Individuen *eben durch ihre Trenung als Individuen* [...] zu einem ihnen fremden Bande *geworden war,* verselbständigt hatten. [...] *In der Vorstellung sind daher die Individuen unter der Bourgeoisieherrschaft* frier als früher, weil ihnen ihre Lebensbedingungen zufällig sind; *in der Wirklichkeit sind sie natürlich* unfreier, weil mehr unter sachliche Gewalt subsumiert. (*MEWE*, vol. 3, pp. 33, 34, 49, 42, 35, 37, 75-76).

Manifiesto comunista:

> Der Macht über fremde Arbeit; *Der Kommunismus nimmt keinen die Macht, sich gesellschaftliche Produkte anzueignen, er nimmt nur die Macht, sich durch diese* Aneignung fremde Arbeit *zu unterjochen* (*MEWE*, vol. 4, pp. 476, 477).

Trabajo asalariado y capital:

> *Je rascher die Arbeiterklasse die ihr feindliche Macht, den fremden, über sie gebietenden Reichtum vermehrt und vergrössert, unter desto günstigeren Bedingunden wird ihr erlaubt, von neuem an der Vermehrung des bürgerlichen Reichtums, an der Vergrösserung der Macht des Kapitals zu arbeiten, zufrieden, sich selbst die goldenen Ketten zu schmieden, woran die Bourgeoisie sie hinter sich herschleift* (*MEWE,* vol. 6, p. 416).

Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (*Rohentwurf*): Esta obra contiene *cientos* de páginas en las que se analizan los problemas de la enajenación en forma general. Las palabras *"Entfremdung"*, *"entfremdet"*, etcétera, aparecen en esas páginas *muchos cientos de veces.* He seleccionado solamente un pasaje. Mostrará no sólo cuán equivocados están quienes afirman que la "enajenación" fue abandonada en las obras pos-

teriores de Marx, sino también que su enfoque de los problemas en discusión es esencialmente el mismo que en los *Manuscritos de 1844*. Este pasaje dice así:

> *Der Ton wird gelegt nicht auf das Vergegenständlichtsein, sondern das* Entfremdet—, *Entäussert—, Veräussertsein, das Nicht-dem-Arbeiter-, sondern den personifizierten Produktions-bedingungen—,* [*esto es*] *dem-Kapital-Zugehören der ungeheuren gegenständlichen Macht, die die gesellschaftliche* Arbeit selbst sich *als eins ihrer Momente* gegenübergestellt hat. *Soweit auf dem Standpunkt des Kapitals und der Lohnarbeit die Erzeugung dieses gegenständlichen Leibes der Tätigkeit im Gegensatz zum unmittelbaren Arbeitsvermögen geschieht-dieser Prozess der Vergegenständlichung in fact als* Prozess der Entäusserung *vom Standpunkt der Arbeit aus oder der* Aneignung fremder Arbeit *vom Standpunkt des Kapitals aus erscheint—, ist diese Verdrehung und Verkehrung eine wirkliche, keine bloss gemeinte, bloss in der Vorstellung der Arbeiter und Kapitalisten existierende. Aber offenbar ist dieser Verkehrungsprozess bloss historische Notwendigkeit, bloss Notwendigkeit für die Entwicklung der Produktivkräfte von einem bestimmten historischen Ausgangspunkt aus, oder Besis aus, aber keineswegs eine absolute Notwendigkeit der Produktion; vielmehre eine verschwindende, und das Resultat und der Zweck* (*immanente*) *dieses Prozesses ist diese Basis selbst aufzuheben, wie diese Form des Prozesses. Die Bürgelichen Ökonomen sind so eingepfercht in den Vorstellungen einer bestimmten historischen Entwicklungsstufe der Gesellschaft, dass die Notwendigkeit der Vergegenständlichung der gesellschaftlichen Mächte der Arbeit ihnen unzertrennbar erscheint von der Notwendigkiet der* Entfremdung *derselben* gegenüber der lebendigen Arbeit. *Mit der Aufhebung aber des unmittelbaren Charackters der lebendigen Arbeit als bloss einzelner, oder als bloss innerlich, oder bloss äusserlich allgemeiner mit dem Seltzen der Tätigkeit der Individuen als* unmittelbar allgemeiner oder gesellschaftlicher, *wird den gegenständlichen Momenten der Produktion diese* Form der Entfremdung *abgestreift; sie werden damit gesetzt als Eigentum, als* der organische gesellschaftliche Leib, *worin die Individuen sich reproduzieren als Einselne, aber als* gesellschaftliche Einzelne (*Rohentwurt*, p. 716).

(Aquí tenemos incluso las nociones "antropológicas" del primer Marx, junto con la concepción de la superación de la enajenación como la superación del carácter *mediado* abstracto de la actividad humana.)

Teorías sobre la plusvalía: Como podría esperarse de una monografía crítica sobre las teorías anteriores acerca de la plusvalía, esta obra monumental (de casi 2 000 páginas) contiene muchas referencias a la "enajenación". Por ejemplo, tratando de las teorías de Linguet, Marx escribe:

Die Reichen haben sich aller Produktionsbedingungen bemächtigt; (dies führte zur) Entfremdung der Produktionsbedingungen, *die in ihrer einfachsten Form die Naturelemente selbst sind.*

Pero también hay pasajes de distinta especie, en donde *"Entfremdung"* etcétera, no aparecen simplemente en el resumen o cita del argumento de algún otro, sino en la exposición de las propias ideas de Marx. Por ejemplo:

Der Zins an sich drückt also gesellschaftlichen Gegensatz und ihrer Metamorphose als persönliche Mächte gegenüber der Arbeit und über die Arbeit aus. Er resümiert den entfremdeten Charakter der Srbeitsbedingungen *im Verhältnis zur Tatigkeit des Subjekts. Er stellt das Eigentum des Kapitals oder das blosse Kapitaleigentum als Mittel dar, die* Produkte fremder Arbeit *sich anzueignen als* Herrschaft über fremde Arbeit. *Aber er stellt diesen Charakter des Kapitals der als etwas, was ihm* auser *dem Produktionsprozess selbst kukommt und keineswegs das Resultat der spezifischen Bestimmtheit dieses Produktionsprozesses selbts ist.*

Podrían llenarse muchas páginas con los pasajes de este tipo que se encuentran en las *Teorías sobre la plusvalía,* de Marx. (Para los dos pasajes citados, véase *MEWE.* vol. 26, parte I, p. 321 y parte II, p. 485.)

El Capital:

Die verselbständigte und entfremdete Gestalt [. . .] *Da vor seinem Eintritt in den Prozess seine aigne Arbeit* ihm selbst entfremdet, *dem Kapitalisten angeeignet und dem Kapital einverleibt ist, vergegeständlicht sie sich während des Prozesses beständig in fremden Produkt.* [. . .] *Der Arbeiter selbts produziert daher baständig den objektiven Reichtum als Kapital,* ihm fremde, *ihn beherrschende und ausbeutende Macht, un der Kapitalist produzier ebenso beständig die Arbeitskraft als subjektive, von ihren eignen Vergegenständlichungs— und Verwirklichungsmitteln getrennte abstrakte, in der blossen Leiblichkeit des Arbeiters existierende Reichtumsquelle,* kurz den arbeiter als Lohnarbeiter [. . .] *alle Mittel zur Entwicklung der Production.* [. . .] *verstümmeln den Arbeiter in einen Teilmenschen, entwürdigen ihn zum Anhängsel der Maschine, vernichten mit der Qual seiner Arbeit ihren Inhalt,* entfremden ihm die geistigen Potenzen *des Arbeitsprozesses im selben Masse, worin letzterem die* Wissenschaft als selbständige Potenz *einverleibt wird* [. . .] *diese Produktionsmittel treten dem Besitzer der Arbeitskraft gegenüber als* fremdes Eigentum. *Andererseits steht der Verkäufer der Arbeit ihrem Kaufer gegenüber als* fremde Arbeitskraft, [. . .] *Diese Vorstellungsweise ist um so weniger befremdlich, als ihr der Schein der Tatsachen entspricht, und als das Kapitalverhältnis in der Tat den innern Zusammenhang verbirgt in der vollständigen* Gleichgültigkeit, Äusserlichkeit und Entfremdung, *worin*

es den Arbeiter versetzt gegenüber den Bedingungen der Verwirklichung seiner eignen Arbeit [...] *Es bleibt jedoch nicht bei der* Entfremdun *und Gleichgütigkeit zwischen dem Arbeiter, dem Träger der lebendigen Arbeit hier, und der ökonomischen, d.h. rationellen und sparsamen Anwendung seiner Arbeitsbedingingen dort* [...] *Das Kapital zeigt sich immer mehr als gessellschaftliche Macht,* [...] *aber als* entfremdete, verselbständigte gesellschaftliche Macht, die als Sache, *und als Macht des Kapitalisten dudch diese Sache, der* Gesellschaft gegenübertritt [...] *Dieser* Enfremdung *der Produktionsbedingung vom Produzenten entspricht hier aber eine wirkliche Umwälzung in der Produktionsweise selbst* [...] *die wirklichen Productionsagenten in diesen* entfremdeten und irrationellen Formen *von Kapital —Zins, Boden— Rente, Arbeit— Arbeitslohn, sich völlig zu Hause fühlen, denn es sind eben die Gestaltungen des Scheins in welchem sie sich bewegen und womit sie täglich zu tun haben* (*MEWE.* vol. 23; vol. I de *El Capital,* pp. 455, 596, 674; vol. 24; vol. II de *El Capital,* p. 37; vol. 25; vol. III de *El Capital,* pp. 95, 96, 274, 610, 838).

La lectura de estas citas bastará tal vez para sugerir una respuesta a la cuestión de cuánta atención exactamente deba prestarse a la teoría del "abandono". Para ahora ya debe estar claro que *ninguno* de los significados de enajenación empleados por Marx en los *Manuscritos de 1844* deja de aparecer en sus escritos posteriores. Y no es de extrañarse. Porque el concepto de enajenación, tal como fue captado por Marx en 1844, con todas sus complejas ramificaciones, no es un concepto que pueda abandonarse, o "traducirse" unilateralmente. Como hemos visto en diversas partes de este estudio, el concepto de la enajenación es un pilar vitalmente importante del sistema de Marx entendido como un todo, y no simplemente un ladrillo de éste. Por lo tanto, abandonarlo o traducirlo unilateralmente equivaldría nada menos que a la completa demolición del edificio mismo y a la reconstrucción, quizás, de solamente su chimenea. El que algunas personas se hayan dedicado —o se dediquen aún— a similares operaciones, tratando de edificar sus teorías "científicas" sobre cimas de chimeneas decoradas con terminología marxista, no es cosa que se ponga en duda aquí. La cuestión es que sus esfuerzos no deben ser confundidos con la teoría del propio Marx.

2. "FILOSOFÍA" VERSUS "ECONOMÍA POLÍTICA"

Las numerosas versiones del "Marx joven" versus el "Marx maduro" (o al revés) tienen algo en común: un intento de oponer la economía política a la filosofía o la filosofía a la economía política y utilizar a Marx como autoridad en apoyo de semejante pseudoalternativa. Hablando en sentido

amplio, quienes quieren evadir o rechazar los problemas filosóficos vitales —y para nada especulativos— de la libertad y el individuo, se alínean junto al Marx "economista político maduro", o "científico", mientras quienes desean que el poder práctico del marxismo (que es inseparable de su desmistificación de la economía capitalista) nunca hubiera existido, exaltan al "joven filósofo Marx".

Es superfluo decir que hay algo extraordinariamente artificial y arbitrario en esta contraposición. Por lo tanto, no es sorprendente en absoluto encontrar que las construciones basadas en esta oposición prefabricada no resisten el análisis. Así, por ejemplo, podemos leer lo escrito por Daniel Bell a propósito de una supuesta trasmutación en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx: "El mismo título es al mismo tiempo literal y *simbólico*. Comenzando como una *antropología,* acaba como una *economía política*."[11] ¿Qué debemos pensar de esta afirmación? ¿De qué es un *símbolo* el título? No puede serlo de nada, en Marx, porque él nunca puso título a estos manuscritos. (Como se aclara en una nota a pie de página, el título les fue dado por los editores del Instituto de Marxismo-Leninismo de Moscú.) ¿Y acerca de la afirmación de que esta obra *comienza* como una antropología y *acaba* como una economía política? Porque, *en realidad,* es así como comienza: "El *salario* se determina por la lucha antagónica entre capitalista y obrero. Triunfa necesariamente el capitalista." Esto quiere decir que los *Manuscritos de 1844* empiezan, de la misma manera que el "Marx maduro" en su plenitud, con las nociones de la economía política. Cierto es que hay una breve *Introducción* a este volumen que contiene referencias a Feuerbach que, tal vez se podrían construir como comienzo de una antropología. Pero esta *Introducción* —como la misma nota se lo aclara el lector— se escribió *después de la terminación* del resto de los *Manuscritos.* Así pues, si dijéramos que los *Manuscritos* comienzan con economía política y acaban con filosofía, esto reflejaría simplemente un hecho cronológico. Sin embargo, esto no puede encajar en una construcción que afirma exactamente lo contrario para sacar de ello algo terriblemente importante.

Sería un desperdicio de tiempo para el lector analizar esas construcciones si no fueran importantes *ideológicamente.* Daniel Bell toma sus grotescas ideas sobre el joven Marx de R. W. Tucker, a quien, según sus propias palabras, "le debe muchas intuiciones".[12] Ahora bien, los esfuerzos de Tucker, expresados en su libro *Philosophy and Myth in Karl Marx*, tienden a una completa castración de las ideas de Marx, de manera que el inadvertido lector se convenza de que *"el concepto del comunismo de Marx es más fácilmente aplicable a la Norteamérica actual, por ejemplo, que su concepto del capitalismo".*[13] El objeto de tales ejercicios es "demostrar" la carencia de sentido de las "abstracciones" de Marx, y Daniel Bell contribuye con su porción de aire caliente para mantener en vuelo el globo de

Tucker. Hablando sobre la renovación del interés en el joven Marx escribe:

> En la medida en que esto es un esfuerzo por encontrar una crítica nueva, radical, de la sociedad, el esfuerzo es alentador. Pero en la medida —y éste parece mucho más ser el caso— en que es una forma de nueva mitificación, con el fin de aferrarse al símbolo de Marx, está equivocado. Porque en tanto que es *el joven Marx, no es el Marx histórico.* En realidad, el Marx histórico *repudió la idea de la enajenación...* La ironía, sin embargo está en que al pasar de la "filosofía" a la "realidad", de la fenomenología a la economía política, el mismo Marx pasó *de una especie de abstracción a otra.* Porque en su sistema, la autoenajenación se transforma: el hombre es un "hombre genérico" (esto es, el Hombre con letra mayúscula) se divide en clases de hombres. La única realidad social, no es el Hombre, no es el individuo, *sino las clases económicas. Los individuos, y sus motivos, no cuentan para nada.*[14]

Aquí las motivaciones ideológicas, a pesar de todos los esfuerzos para mantenerlas en el fondo, salen a la superficie. Porque en cuanto hay alguna esperanza de utilizar al joven Marx contra las "abstracciones" económicas del "Marx histórico", el esfuerzo es vitoreado como una alentadora crítica radical de la sociedad. Pero si, no obstante, la gente no acepta esta separación antimarxista, sino que reconoce la continuidad esencial del pensamiento de Marx, esto debe condenarse como "una forma de mitificación, con el fin de aferrarse al símbolo de Marx". La elaboración que opone al "joven filósofo" y al "maduro economista político Marx" debe mantenerse a toda costa, aun cuando la evidencia en contra sea abrumadora.[15] La interpretación mistificadora —y crudamente falsificadora— según la cual la "expresión filosófica original" de las ideas de Marx encarnaba una *"condición socio-psicológica"*[16] intemporal (sin referencia al capitalismo, las clases, la explotación, los antagonismos sociales, etcétera) debe mantenerse para anular al "Marx histórico" y a quienes le prestan atención como culpables de "mitificación".

Así, según Bell, las "abstraciones" de Marx deben distribuirse en dos clases: 1] las categorías del joven Marx, supuestamente referentes a esas condiciones "socio-psicológicas" intemporales y filosóficamente respetables, y 2] las "abstracciones económicas" del Marx maduro que, *horribile dictu* critican al capitalismo. Y por supuesto, está bien visto que uno juegue con las categorías filosófico-psicológicas de "la condición humana"[17] —ganándose así el elogio: "una crítica radical de la sociedad"— siempre que a] el *capitalismo* no sea nunca mencionado en esta "crítica radical" de la "sociedad", y que b] nuestros "radicales" condenen las "abstraciones económicas" de Marx porque tales "abstracciones" no se prestan a mistificadores retorcimientos y falsificaciones.

Este análisis "desapasionado" y "no-ideológico" se lleva un paso más allá, hasta el punto de la difamación personal:

Aunque Marx tomó muchas de sus ideas de sus colegas —la autoconciencia de Bauer, la enajenación de Feuerbach, el comunismo de Moses Hess, las etapas de la propiedad de Proudhon— no se contentó, simplemente, con sintetizar estas ideas, sino que tuvo que atacar, y en general de manera deshonesta, a todos estos individuos *en un esfuerzo decidido por parecer totalmente original.*[18]

No se requieren mayores comentarios. Nuestras citas, que reproducen las palabras del mismo Daniel Bell, junto al título de su libro —*El fin de la ideología*— hablan bastante claramente por sí solas.

Se admite que, en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* Marx habló de la tarea de superar la economía política. Pero al mismo tiempo habló de la abolición práctica de la filosofía. Estas proposiciones se mantienen o se derrumban juntas porque están relacionadas con una misma y única tarea histórica, tal como la veía Marx. Por lo tanto, resulta muy arbitrario tomar una de ellas y utilizarla contra la otra.

Cuando Marx se refería a la tarea de superar la filosofía y la economía política, no quería decir superar a una de ellas mediante el "economismo vulgar" y a la otra con la "antropología", o con un análisis "filosófico-psicológico" de la "condición humana", etcétera. Como vimos en el capítulo III, lo que él afirmaba era que la filosofía y la economía política aplican al hombre "una vara de medir *diferente* y *opuesta",* cada una de ellas en forma igualmente *exclusivista*, manteniéndose "en una relación enajenada respecto a la otra", puesto que sus puntos de referencia son básicamente diferentes. Y Marx quería superarlas mediante algo que no es ni filosofía tradicional ni economía política tradicional.

Marx comprendía que las varas de medir diferentes y opuestas, como criterio ordenador de los campos teóricos particulares, tienen como inevitable resultado intentos "integralistas" que abarcan solamente aquellos aspectos de los complejos problemas de la realidad que pueden ajustarse fácilmente a esquemas aislados, especiales, excluyendo arbitrariamente todos los demás aspectos y oponiendo antagónicamente aquellas disciplinas que elaboran sus generalizaciones con base en esos aspectos excluidos. Por esto es que Marx opuso al integralismo arbitrario de los campos teóricos particulares —lo que él explicaba como un reflejo necesariamente enajenado de enajenación práctica— el ideal de una "ciencia humana", esto es, la *síntesis* no enajenada de *todos* los aspectos. Una "ciencia humana" orientada por una medida no artificial y que lo incluye todo: el hombre mismo. (Las expresiones de Marx eran: "habrá una sola ciencia", "la ciencia del hombre".)

En esta concepción, la superación de la filosofía y la economía política no significa la abolición de los problemas de la filosofía tradicional ni los

de la economía política, y ciertamente no significa apartarse de ellos. Marx está convencido de que los problemas filosóficos, etcétera, no se pueden "abolir" (o "disolver") en el pensamiento, sino sólo en la *práctica social*, porque son expresiones de la realidad, por más mistificados y enajenados que puedan ser. Igualmente, está convencido de que no debemos evadirlos, o simplemente declarar que son mistificaciones y dejar todo como está, sino encontrarlos y enfrentarlos en el nivel en que se presentan. Por lo tanto, la crítica de la filosofía tradicional o de la economía política implica la positiva elaboración de alternativas a las viejas cuestiones que persisten.

No hace falta decir que, según Marx, semejante tarea no se puede realizar dentro de los límites de la filosofía ni de la economía política. Convertir la economía política en una "superciencia" a la que todo el resto debe subordinarse equivaldría ciertamente a un "determinismo económico". Y, como hemos visto, nada está más lejos del pensamiento de Marx que eso. Él sabe muy bien que la economía política es, en efecto, tan unilateralmente integralista como la filosofía, y más peligrosa en el sentido de que sus representantes frecuentemente tienen acceso directo al poder.

Así, cuando desarrolló su crítica de la economía política —no importa con cuánto detalle o cuántos problemas elevadamente técnicos se tomen en cuenta— Marx no era "el maduro economista político". Como, ciertamente, tampoco es el "joven filósofo" o "antropólogo" Marx, cuando critica a Hegel. La primera idea comprehensiva del joven Marx fue la unificación de la filosofía con la realidad humana práctica, y esto iba mucho más allá de los horizontes de la filosofía tradicional. Siempre que Marx analiza problemas filosóficos, tanto en su juventud como en su vejez, trata de sintetizar —en un sentido "aufgehoben"— las formulaciones filosóficas más generales con las percepciones adquiridas de la experiencia humana real, así como de sus reflexiones teóricas y artísticas: desde la historia a la economía política, y desde Shakespeare y Goethe hasta Balzac. Y, por supuesto, procede de igual manera cuando discute los problemas de la economía política: movilizando toda la gama de la experiencia humana que conoce —por ejemplo, los juicios de Shakespeare sobre el dinero en los *Manuscritos de 1844* así como en *El Capital*— y las percepciones fundamentales que obtuvo del estudio crítico de las formulaciones más absolutamente generales de la filosofía.

Así pues, es sencillamente falso que el Marx maduro no dedicara tiempo ni interés a los problemas de la filosofía. Su interés por la filosofía no fue *nunca* "filosófico": fue siempre práctico-humano. Así como tampoco su interés por la economía política fue "científico-económico": fue también práctico-humano. Así pues, para él, tanto la filosofía como la economía política se mezclaron desde el principio en una sola preocupación práctico-humana. En los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* Marx no estaba menos interesado en la "economía política" que en su *Rohentwurf*

o en *El Capital*. O bien, para decirlo a la inversa, en estas últimas obras no hizo menos "filosofía" —por supuesto, *su* tipo de filosofía, igual que en sus primeros trabajos— que en los *Manuscritos de 1844*. Quienes niegan esto tienden a ser los mismos que identifican crudamente "humano" con "económico", o aquellos que, en nombre de abstracciones psicológicas mistificantes, tratan con extremo escepticismo la importancia de las medidas socioeconómicas para la solución de los problemas humanos. Sin embargo, afirmar un rompimiento radical en el desarrollo de Marx, sin hacer caso a la evidencia de su obra como un todo, es deducir demasiado de un simple título que el propio Marx nunca dio a un manuscrito inconcluso.

3. LA EVOLUCIÓN INTELECTUAL DE MARX

Rechazar la dicotomía del "joven Marx" versus el "Marx maduro" no significa negar el desarrollo intelectual de Marx. Lo que se niega es la idea dramatizada de una inversión radical de su posición posterior a los *Manuscritos de 1844*.

No es éste el lugar para discutir en detalle los complejos problemas de la evolución intelectual de Marx. Sin embargo, hay unos cuantos aspectos de ella —aquéllos directamente relacionados con los problemas planteados en la sección anterior— que deben tocarse, aunque sea brevemente, en este contexto.

1] Como vimos en el capítulo II, el concepto de enajenación representó un papel secundario en el pensamiento de Marx antes de 1843. Incluso en 1843, su importancia era relativamente pequeña comparada con los *Manuscritos de 1844*. El punto de cambio verdaderamente significativo no está entre 1844 y 1845, sino entre 1843 y 1844. (E incluso este cambio es mucho más complejo de lo que imaginan los vulgarizadores —qiuenes sólo pueden operar con toscos esquemas como "idealismo" versus "materialismo", etcétera.)

Para advertir el contraste, basta con leer un breve pasaje de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Dice así:

> la crítica del cielo llega a convertirse en crítica de la tierra, *la crítica de la religión* en la *crítica del derecho* y la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*.[19]

Indudablemente, puede percibirse aquí la intuición de Marx respecto a la tarea de unificar la filosofía con la práctica. Pero en esta etapa de su desarrollo se expresa en forma bastante general. Si somos capaces de reconocer el penetrante genio de Marx en este punto es porque conocemos sus implicaciones elaboradas con posterioridad, de alcance inmensamente mayor, gracias a las claves que recibimos del mismo Marx, en las obras

que siguieron a esta *Introducción*. Si Marx se hubiera quedado en el nivel programático abstracto de generalización que caracteriza a esta *Introducción,* difícilmente hubiera ejercido la clase de influencia que tuvo en posteriores desarrollos intelectuales y sociales.

El Marx de los *Manuscritos de 1844* dio un gran paso adelante, como hemos visto en diferentes contextos. Reconociendo que la clave de toda enajenación —religiosa, jurídica, moral, artística, política, etcétera— es el "trabajo enajenado", la forma enajenada de la actividad productiva práctica del hombre, Marx pudo basar toda su concepción en un fundamento sólido. Entonces le resultó posible elaborar sus ideas en forma más concreta e indicar los puntos estratégicos de la actividad práctica necesaria. Puesto que el concepto de "autoenajenación del trabajo" señalaba la causa última de todas las formas de enajenación, la crítica de la economía —esto es, una comprensión correcta de sus leyes y mecanismos— adquirió una importancia crucial: se convirtió en el eslabón vital en el programa de conquistar el control sobre los diversos factores causales involucrados, sirviendo al propósito de superar prácticamente la enajenación en todas las esferas de la vida. Mientras que la anterior *Introducción* llegó solamente al punto de subrayar que la crítica de la teología debe transformarse en la crítica de la *política*, los *Manuscritos de 1844* dieron el paso estructuralmente vital de convertir la crítica de la política en la crítica de la *economía*. Así, el carácter abstractamente programático de las ideas de Marx se superó efectivamente. Marx no necesitaba detenerse más tiempo en *postular* la unidad de teoría y práctica (ver capítulo II acerca de las referencias del mismo Marx a un "imperativo categórico" en la *Introducción*); podía ahora demostrar concretamente *cómo* realizar en la práctica social este programa revolucionario.

Y así es como el concepto de enajenación se convirtió en el concepto central de toda la teoría de Marx. Por lo tanto, no sólo no es verdad que cuando Marx se interesó en los problemas de la economía política dio la espalda al concepto de enajenación: lo cierto es exactamente lo contrario. Porque tan pronto como comprendió que la enajenación económica era el eslabón común a todas las formas de enajenación y deshumanización, le fue imposible *no* adoptar el concepto de enajenación —este común denominador estructural— como centro de referencia de toda su concepción. Los *Manuscritos de 1844* proporcionan una evidencia masiva en apoyo de este punto de vista. También muestran que, enriquecida por las conclusiones que obtuvo de su estudio crítico de la economía política, su crítica se hizo más profunda y amplia que nunca antes.

2] No puede haber duda sobre la influencia de Feuerbach en Marx: él mismo la reconoció en más de una ocasión. Sin embargo, la cuestión es ¿hasta dónde llegaba esta influencia en 1844, o incluso hacia fines de 1843? A este respecto se hacen afirmaciones muy exageradas que, de ser

ciertas, reducirían a Marx —hasta la época en que escribió sus *Tesis sobre Feuerbach*— a simple seguidor de este último.

Poseemos dos importantes cartas dirigidas por Marx a Feuerbach que ayudan a disipar esta leyenda. Ya la primera de ellas —escrita el 3 de octubre de 1843— revela una diferencia sustancial en sus enfoques. En el espíritu de la línea general de su pensamiento de aquella época, Marx propugna la crítica de la sociedad en la forma de crítica de la política. Marx querría ver a Feuerbach activamente involucrado en este esfuerzo y en consecuencia solicita su contribución:

> Schelling logró unir no sólo la filosofa y la teología sino también la filosofía y la diplomacia. Convirtió la filosofía en la ciencia general de la diplomacia, en una diplomacia para todos. Un ataque a Schelling sería, por lo tanto, un ataque indirecto contra todo nuestro sistema político, esto es, el prusiano. La filosofía de Schelling es la política prusiana *sub specie philosophiae*.[20]

Tal vez Marx se hacía ilusiones acerca de la disposición o capacidad de Feuerbach para comprometerse en tales batallas contra el orden existente, o quizá solamente quería asegurarse el apoyo de un poderoso aliado y, al mismo tiempo, como buen editor, empujar a su posible colaborador hacia posiciones más radicales haciéndole alinearse con *su propia* concepción de las tareas periodísticas. No tiene importancia de qué manera consideremos el asunto. Lo que importa, sin embargo, es que Feuerbach no pudo proporcionar lo que Marx esperaba o deseaba obtener de él.

La otra carta es todavía más importante a este respecto. Escrita el 11 de agosto de 1844 —esto es, aproximadamente en la época en que Marx terminó los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*—, plantea directamente la cuestión del significado del "hombre", de la "unidad de los hombres con los demás hombres" y de "la especie humana" (*Menschengattung*). Así es como Marx consideraba estos conceptos, no *después* de sus *Tesis sobre Feuerbach,* no en la época del *Manifiesto comunista,* no durante la elaboración de *El Capital,* sino exactamente a mediados de 1844:

> Intencionalmente o no —lo ignoro—, usted ha dado en estos escritos un fundamento filosófico al socialismo; los comunistas, por su parte, desde la aparición de estos trabajos, *los hemos comprendido en este sentido.* La unidad de los hombres consigo mismos, fundada sobre la diferencia real entre los hombres; *el concepto de género humano,* traído desde el cielo de la abstracción a la tierra real, *qué otra cosa es sino el concepto de sociedad.*[21]

Estas consideraciones están totalmente de acuerdo con el uso que hace el mismo Marx de los términos discutidos en los *Manuscritos de 1844,* pero difícilmente podrían estar más alejadas de los conceptos de *Feuerbach.*

Marx expone *su* interpretación de estos conceptos a Feuerbach —en ocasión de enviarle un ejemplar de la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho, de Hegel*— con la esperanza de iniciar un intercambio de ideas fructífero. Pero la distancia, como Feuerbach comprendió leyendo la carta de Marx y la *Introducción,* era demasiado grande para poderla salvar, y aquél nunca aceptó la oferta.

De hecho, el mismo Marx estaba bien consciente de la diferencia cualitativa entre sus propias aspiraciones y los logros reales de Feuerbach. Ya en la *Introducción,* dejó bien claro que la crítica de Feuerbach es sólo un *preliminar necesario* para la tarea fundamental, la "crítica de la tierra", como él lo expresaba. En los *Manuscritos de 1844,* se entregó plenamente a la realización teórica de esta tarea que implicaba necesariamente un alejamiento radical de la esfera de Feuerbach hacia sus bases socioeconómicas reales. (Solamente en su crítica de la filosofía hegeliana pudo Marx utilizar a Feuerbach más extensamente, como un "momento" positivamente superado de su propia concepción, incomparablemente más amplia y general.)

Del mismo modo, casi cada uno de los puntos planteados por Marx en sus *Tesis sobre Feuerbach,* en los primeros meses de 1845, puede encontrarse en los *Manuscritos de 1844*, aun cuando sin referencias críticas explícitas a Feuerbach mismo. Realizar esfuerzos para atraer junto a sí a Feuerbach, para llevar adelante una empresa que él consideraba la lógica continuación de los preliminares necesarios de Feuerbach, era totalmente consistente con su punto de vista general; estos esfuerzos, por lo tanto, no deben considerarse simplemente como pasos tácticos. De la misma forma, el siguiente paso lógico era para Marx —después de ver el fracaso de sus esfuerzos para conseguir la ayuda activa de Feuerbach en la causa de una crítica práctica radical de la sociedad— hacer explícita la crítica antes implícita sobre Feuerbach, con mayor razón aún porque los adversarios de Marx hacían gran uso de la línea de razonamiento de Feuerbach. (La actitud de Marx con respecto a algunos otros de sus contemporáneos fue muy similar, pero esto no le hizo compartir sus juicios y opiniones. Siempre trató de llevarlos consigo por el camino que *él* había elegido, pero no titubeó en llevar la crítica hasta sus últimas consecuencias cuando esto resultaba imposible porque sus antiguos amigos se hubieran alineado ideológicamente con sus adversarios políticos.)

Así, el punto de contacto entre Marx y Feuerbach en la época en que el primero redactaba los *Manuscritos de 1844* es más *terminológico* que real. Terminológico en el sentido de Marx, por supuesto: esto es, implicando que incluso una terminología mistificada refleja un problema de la realidad que debe captarse en su propio contexto. En otras palabras, esta clase de contacto terminológico no se debe simplificar burdamente como "de labios afuera" o simple "táctica". Del principio histórico-estructural de Marx, se deduce que el método consistente en partir de los términos

disponibles, mistificados en mayor o menor grado, no sólo es admisible sino también necesario. De hecho, es la única manera en que resulta posible captar el movimiento dialéctico de las ideas como génesis concreta, siempre que se relacionen con su base real en el curso de su desmistificación concreta.

En la *Ideología alemana*, Marx identificó la causa por la cual tenían que fracasar sus esfuerzos para obtener el apoyo de Feuerbach:

> cuando de lo que se trata, en realidad y para el *materialismo práctico*, esto es, el comunista, es de revolucionar el *mundo existente,* de *atacar prácticamente*, y de hacer cambiar las *cosas con que nos encontramos.* Allí donde encontramos en Feuerbach semejantes concepciones, no pasan nunca de *intuiciones sueltas*, que influyen demasiado poco en su modo general de concebir para que podamos considerarlas más que como simples *gérmenes susceptibles de desarrollo.*[22]

En el momento de escribir los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Marx no vio que estos "gérmenes" no podían ser desarrollados por el propio Feuerbach. ¿Pero quién podría deducir de este hecho la conclusión de que en 1844 el propio Marx no era un "materialista *práctico*", empeñado en realizar su programa de "revolucionar el mundo existente, de atacar prácticamente y cambiar las cosas existentes"? En 1844, Marx no comprendió que las observaciones *ocasionales* que aparecían en la filosofía de Feuerbach referentes a la "crítica práctica del mundo existente" eran solamente "intuiciones sueltas" que no conducían a ninguna consecuencia práctica. ¿Pero quién podría deducir de este hecho la conclusión de que, por consiguiente, también para Marx la idea de una "crítica práctica de la tierra" no era nada más que una "intuición suelta"? Feuerbach no podía de ninguna manera aceptar los ofrecimientos de Marx precisamente porque en su filosofía la idea de un ataque práctico a las cosas existentes era periférica y parcial: no abarcaba nunca la totalidad del sistema sociopolítico, simplemente porque él no tenía el concepto de las relaciones sociales de producción. Para descubrir los límites reales de la filosofía de Feuerbach, para descubrir cuán lejos era capaz de llegar él mismo en el desarrollo de los "embriones" aislados de su sistema, era necesario tratar de obtener su apoyo activo para la tarea práctica de atacar radicalmente el orden existente en la sociedad y a sus defensores, como el viejo Schelling. El que Feuerbach no pudiera satisfacer las esperanzas de Marx no es asombroso a la luz de estas limitaciones de las que ahora todos nosotros somos conscientes. Pero sugerir que Marx compartía en lo más mínimo las mismas limitaciones en 1844 —o incluso en 1843, cuando por primera vez le escribió a Feuerbach— significa no tomar en cuenta para nada los esfuerzos del joven Marx por radicalizar a este "materialista contemplativo"; significó, además, ignorar la evidencia que contienen las propias obras filosóficas de Marx.

Podría alegarse que Marx se hacía ilusiones acerca de Feuerbach en 1844. Sin embargo, sería un error lógico elemental equiparar las ilusiones de Marx *acerca* de Feuerbach con las *propias ilusiones* de Feuerbach. Pero es precisamente este error el que se comete cuando se nos dice que el concepto del hombre en el Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* es el "hombre genérico" de Feuerbach.

3] El concepto de enajenación es eminentemente un concepto síntesis. Esto quiere decir, entre otras cosa, que la palabra "enajenación" no se requiere necesariamente cuando la compleja problemática que abarca se presenta o desarrolla en forma detallada. Para poner un ejemplo, consideremos el siguiente pasaje de *Trabajo asalariado y capital* (*Lohnarbeit und Kapital*):

> Ahora bien, la fuerza de trabajo en acción, el trabajo mismo, es la propia actividad vital del obrero, la manifestación misma de su vida. Y esa *actividad* vital tiene que venderla a otro para asegurarse los *medios de vida* necesarios. Es decir, que su actividad vital no es para él más que un medio para poder existir. Trabaja para vivir. El obrero ni siquiera considera el trabajo parte de su vida; para él es más bien un sacrificio de su vida. Es una mercancía que ha adjudicado a un tercero. Por eso el producto de su actividad no es tampoco el fin de esta actividad. Lo que el obrero produce para sí mismo no es la seda que teje ni el oro que extrae de la mina, ni el palacio que edifica. Lo que produce para sí mismo es el *salario*; y la seda, el oro y el palacio se reducen para él a una determinada cantidad de medios de vida, si acaso a una chaqueta de algodón, unas monedas de cobre y un cuarto en un sótano. Y para el obrero que teje, hila, taladra, tornea, construye, cava, machaca piedras, carga, etcétera, por espacio de doce horas al día, ¿son estas doce horas de tejer, hilar, taladrar, tornear, construir, cavar y machacar piedras la manifestación de su vida, su vida misma? Al contrario. Para él, la vida comienza allí donde terminan estas actividades, en la mesa de su casa, en el banco de la taberna, en la cama. Las doce horas de trabajo no tienen para él sentido alguno en cuanto trabajo de tejer, hilar, taladrar, etcétera, sino solamente como medio para *ganar* el dinero que le permite sentarse a la mesa o en el banco de la taberna y meterse en la cama. Si el gusano de seda hilase para ganarse el sustento como oruga, sería el auténtico obrero asalariado.[23]

Tenemos aquí algunos de los aspectos fundamentales de la enajenación tal y como se presentan en los *Manuscritos de 1844* —desde "vender la actividad vital" hasta afirmar que la actividad vital no es "más que un medio para poder existir" y decir que el hombre no se apropia el mundo perceptible, debido al carácter externo del trabajo, en una forma sensible

directa que sería ontológicamente apropiada, sino mediado por "salarios" abstractos, como resultado de la transformación de la fuerza de trabajo en una mercancía —y, sin embargo, la *palabra* "enajenación" no se menciona para nada.

Pudo haber gran cantidad de razones particulares para lo anterior, tales como a] la deliberada política de Marx de evitar cualquier semejanza con el "verdadero socialismo" que abusaba de la palabra; b] el hecho de que el público al que iba dirigido *Trabajo asalariado y capital* —primero como una serie de conferencias en el Club de los Trabajadores de Bruselas y más tarde en forma de artículos periodísticos en la *Neue Rheinische Zeitung*— no estaba familiarizado en lo más mínimo con la problemática filosófica extremadamente compleja del *Entfremdung* y el *Entäusserung*.

No obstante, lo que mantiene conceptualmente unidos a los diversos fenómenos en este análisis es el concepto subyacente de enajenación como su punto focal o común denominador. Es preciso distinguir entre *concepción* y *presentación*. Es simplemente inimaginable *concebir* la visión de Marx sin el concepto fundamental de enajenación. Pero una vez que se la concibe en sus líneas más amplias —en los *Manuscritos de 1844*—, es posible que el término general "retroceda" en la *presentación*. Más aún, con el fin de elaborar en la forma más concreta los múltiples aspectos específicos de esta visión comprehensiva, resulta también imperativo encontrar aquellos términos particulares que expresan adecuadamente los rasgos específicos de las esferas, niveles, mediaciones particulares, etcétera de la problemática general. La articulación concreta de la visión comprehensiva no se puede elaborar utilizando siempre el mismo término general: hacer esto no sólo tendría como resultado interminables repeticiones sino, en última instancia, también una colosal tautología. Así, el retroceso del término general en el curso de la elaboración concreta de la compleja problemática de la enajenación no debe confundirse con un abandono del concepto mismo.

La noción de enajenación encierra algo que se puede describir como carácter *"taquigráfico"*. Puede, legítimamente, abarcar una gran extensión y, por lo tanto, es eminentemente útil para revisar y resumir rápidamente, para su uso personal, una amplia síntesis. Pero formular los grandes rasgos de una síntesis no es el fin de la tarea, sino sólo su verdadero inicio. Este esbozo o síntesis preliminar debe ser lo bastante específico en cada aspecto, o de otra manera la realización práctica del programa filosófico inherente a esa síntesis no se puede considerar seriamente ni por un momento. En el curso de esta articulación o "concretización" de la amplia síntesis preliminar es cuando el término "enajenación" debe ser sustituido en numerosos contextos. Por esto es que no asombra en absoluto encontrar que las obras que siguieron a los *Manuscritos de 1844* —escritas para ser publicadas— están mucho menos densamente pobladas con la palabra "enaje-

nación" que la primera y amplia síntesis.

Si, no obstante, el lector tiene dudas acerca de esta interpretación, debe consultar los *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie — Rohentwurf* (*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* [*borrador*]) —obra escrita entre 1857 y 1858— y debe comparar este trabajo con su incompleta articulación en los tres volúmenes de *El Capital*. Los *Grundrisse* son la segunda síntesis amplia de Marx, cuya concepción se hizo necesaria por la enorme riqueza de material que había acumulado entre 1844 y 1856. Cuando trataba de integrar este material en un todo coherente, la noción de enajenación nuevamente se abrió camino hasta el primer término y mantuvo su masiva presencia a lo largo de todo el manuscrito. (La extensión de este *Rohentwurf* es muchas veces más amplia que la de los *Manuscritos de 1844*.) Mientras que en el *Rohentwurf* el término "enajenación" aparece en *innumerables* contextos, en *El Capital* ocupa un lugar *relativamente* modesto. Esta segunda síntesis amplia —debe decirse explícitamente, con objeto de evitar malas interpretaciones— no se *opone* de ninguna manera a los *Manuscritos de 1844*. Solamente es incomparablemente más rica y más concretamente comprehensiva. De hecho, el *Rohentwurf* es el equivalente plenamente articulado del primer sistema *in statu nascendi*. Es probablemente el mayor monumento teórico aislado de la vida de Marx.

4] Uno de los rasgos más impresionantes de la obra de Marx es que, a pesar del inmenso trabajo que les dedicó, *todas* sus obras principales quedaron inconclusas. No sólo los *Manuscritos de 1844*, sino también la *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*; no sólo el *Rohentwurf* sino también —lo que suele olvidarse— *El Capital*. Esto no puede explicarse simplemente por las circunstancias de su vida, por más duras que éstas puedan haber sido.

La causa se encuentra en la mayor profundidad, en la íntima naturaleza de su trabajo, inseparable de su propósito de superar la filosofía, la economía política, etcétera, mediante una "ciencia del hombre" comprehensivamente integrada, fundada empíricamente y probada y realizada prácticamente. Hay algo subjetivamente autodestructivo en este ideal de comprehensión. En sus orígenes se remonta hasta Hegel quien lo formuló no sólo como un programa, sino que también lo llevó a cabo en su monumental —aunque por supuesto, especulativa— síntesis filosófica. Sin embargo, lograr semejante síntesis en una forma idealista es una tarea radicalmente diferente del propósito de Marx que consistía en elaborar el cuadro general de una ciencia humana unificada que integrara todas las auténticas realizaciones del conocimiento humano con los requerimientos prácticos de la vida humana. Si en el sistema idealista existen brechas, el "Espíritu del mundo" está siempre a mano para llenarlas: con mayor disposición cuanto mayores sean esas brechas y fisuras. En la visión de Marx, sin embargo, según la

cual toda la empresa debe llevarse a cabo "en la tierra", lo que significa que puede probarse prácticamente, la realización del programa requiere, entre otras cosas, el más alto grado de desarrollo en todos los campos de la ciencia. Por lo tanto, si algunas de las condiciones necesarias de las generalizaciones no especulativas están ausentes, el pensador no puede recurrir legítimamente a un nuevo instrumento especulativo, sino que tiene que sentarse y elaborar los problemas por sí mismo, no importa cuánto tiempo de investigación se emplee en este esfuerzo. Además: cuanto más comprehensiva se vuelve su percepción más debe comprender las inevitables brechas debidas a las interconexiones cada vez mayores y más comprehensivas. También: cada nuevo logro fundamental en cada campo particular requiere la revisión a fondo del cuadro como un todo, lo que, a su vez, vuelve a ampliar los anteriores límites de la investigación particular. Y esta mutua interacción y este enriquecimiento recíproco prosigue indefinidamente, porque sólo idealmente los dos polos pueden llegar a juntarse.

La tarea, en la visión de Marx, está claramente más allá del poder de cualquier individuo particular, sin importar cuán grande sea éste. El carácter inacabado de la labor de síntesis se sigue así inevitablemente de esta nueva visión de la síntesis misma y en este sentido puede llamarse subjetivamente autodestructiva. En otro sentido, sin embargo, esta visión proporciona un incitante reto para las generaciones futuras. La tarea de aproximarse, en el curso de la recíproca integración de la teoría y la práctica, al ideal de Marx: mediante constantes reformulaciones y superaciones de los esfuerzos previos, aun cuando —por la misma naturaleza de toda la empresa que implica un intercambio práctico constantemente renovado con una práctica constantemente cambiante— nunca llegue a realizarse definitivamente.

4. TEORÍA DE LA ENAJENACIÓN Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

La teoría de la enajenación de Marx es su "filosofía de la historia". No en el sentido de una rama especializada de la filosofía que opera con conceptos que no son de importancia para ninguna otra esfera, sino como reflejo de un movimiento dinámico que está en la base de todas ellas.

Los conceptos de "enajenación" y "trascendencia" están estrechamente relacionados; por lo tanto, si alguien habla de historia en términos de enajenación, no puede justificadamente olvidar el problema de su superación. Tan pronto como se advierte esto surge una cuestión vital: ¿qué queremos decir con superación o trascendencia de la enajenación?

En ninguna parte son mayores los peligros de una mala interpretación o una mala comprensión que precisamente en este contexto. En especial si hay —¿y dónde no las hay?— contingencias sociales que pueden tentar a la gente a adoptar una visión distorsionada y autocomplaciente. El sueño

de la "edad de oro" no se originó ayer y es muy improbable que desaparezca mañana.

Iría contra el espíritu de la concepción general de Marx plantear el problema del *Aufhebung*, de una vez por todas, en la forma del cuento de hadas de una utópica edad de oro. En la visión de Marx —que no reconoce nada como *absolutamente terminado*— no puede haber lugar para una utópica edad de oro, ni "a la vuelta de la esquina" ni a distancias astronómicas. Semejante edad de oro sería el fin de la historia y, por lo tanto el fin del hombre mismo.

Sin embargo, sigue en pie el hecho de que no sólo los enemigos de Marx sino también muchos de sus seguidores y vulgarizadores lo identifican con el profeta de una tierra prometida, y algunos han pretendido incluso haber realizado —o estar muy cerca de realizar— su supuesta idea de una tierra prometida. Por supuesto, hay frases en Marx que, si se toman aisladamente, se pueden aducir para apoyar tales pretensiones. Además, está presente la dificultad adicional, y más grave, de que Marx —despreciando la ocupación de soñar despierto con el futuro— no anticipó en forma explícita el rechazo de estos enfoques.

Debido a esta falta de claridad, la respuesta a la cuestión de una superación de la enajenación debe ser "elaborada" a partir de algunos conceptos fundamentales de Marx. Para mencionar sólo dos de ellos:

1] *Aufhebung* implica necesariamente no sólo la superación de cualquier forma existente de enajenación, sino también la "conservación" de algunos de sus "momentos".

2] *"Historische Notwendigkeit"* significa no sólo que los fenómenos sociales se hallan establecidos históricamente y no se pueden soñar ficticiamente fuera de la etapa histórica, sino también que todas las etapas particulares de la historia humana *desaparecen necesariamente*, porque una necesidad histórica es una necesidad en proceso necesario de desaparición (*eine verschwindende Notwendigkeit*). No es difícil ver, por lo tanto, que proponer una "edad de oro" utópica como una *verschwindende Notwendigkeit* es una contradicción en los términos.

No obstante, esto no quiere decir que, con una referencia sumaria a estos y similares conceptos, podamos considerar resueltos los complicados problemas que surgen en conexión con el *Aufhebung* de la enajenación. Lo importante es separar las dificultades genuinas de sus mistificaciones en la filosofía burguesa.

Como hemos visto. Hegel, al asumir "el punto de vista de la economía política", identificó *enajenación* con *objetivación*, impidiendo así la posibilidad de una superación *real* y práctica de la enajenación. Comprensiblemente, por lo tanto, ésta es la única idea hegeliana que recibió la entusiasta aprobación de todas las tendencias de la filosofía burguesa del siglo XX. Puesto que éste era el punto crucial de diferencia entre Marx y Hegel

la moderna reedición irracionalista de la idea hegeliana pudo emplearse eminentemente contra Marx, o incluso algunas veces en apoyo de una interpretación de Marx mistificada en un sentido existencialista. En el siglo XX, ya no fue posible ignorar por más tiempo a Marx. La mejor forma para neutralizar su impacto intelectual fue, por lo tanto, una interpretación existencialista de su pensamiento que consistió básicamente en la mistificación de la concepción históricamente específica —anticapitalista— de la enajenación. En consecuencia, el concepto de enajenación adquirió una importancia incomparablemente mayor en los escritos de los existencialistas del siglo XX que en los de su antepasado, Kierkegaard mismo.[24] Heidegger, por ejemplo, define la importancia de Marx de la siguiente manera:

Porque Marx, a través de su experiencia de la *enajenación del hombre moderno,* es consciente de una *dimensión fundamental de la historia,* la visión marxista de la historia es superior a todas las demás visiones.[25]

Resulta innecesario decir que Marx no establece que la enajenación sea "la enajenación del hombre moderno", sino la enajenación del hombre en la sociedad capitalista. Marx tampoco consideró la enajenación como una "dimensión fundamental de la historia", sino como la cuestión central de una *fase* dada de la historia. La interpretación de Heidegger de la concepción de la enajenación de Marx resulta así reveladora, no respecto a Marx, sino respecto a su propio enfoque, muy diferente, del mismo tema.

El mismo intento se expresa, en forma menos sutil, en la discusión de Jean Hyppolite sobre la relación entre enajenación e historia. Hyppolite escribe, refiriéndose directamente a la crítica de Marx a la identificación hegeliana de enajenación y objetivación:

El autor de la *Fenomenología,* de la *Enciclopedia,* de la *Filosofía de la historia,* no ha confundido la enajenación del espíritu humano en la historia con la objetivación, sin algunas razones válidas, distintas de las que pueden descubrirse en la estructura económica de la época y en el estado del sistema capitalista. Que el hombre, al objetivarse en la cultura, en el Estado, en las obras humanas en general, al mismo tiempo se enajena, se hace otro y descubre en esta objetivación una alteridad insuperable que, sin embargo, es necesario intentar superar: he ahí una *tensión inseparable de la existencia*; y el mérito de Hegel estriba en haber insistido sobre esta tensión, en haberla conservado en el centro mismo de la conciencia humana de sí. Una de las grandes dificultades del marxismo es, por el contrario, el pretender suprimir esta tensión en un futuro más o menos próximo, el explicarla demasiado rápidamente por una fase particular de la historia . . . Tal cual, este concepto no nos parece reductible al solo concepto de la enajenación del hombre en el capital, como lo interpreta Marx. No se trata, aquí, de un caso particular de un problema más uni-

> versal, como sea el de la conciencia humana de sí, que, incapaz de pensarse como un cogito separado no se encuentra en el mundo que edifica en los otros yos que reconoce y en los cuales, ocasionalmente, se desconoce; sino que esta manera de encontrarse en el otro, esta objetivación es siempre más o menos una enajenación, *una pérdida de sí, al propio tiempo que un descubrimiento de sí.* Por lo tanto, objetivación y enajenación son inseparables y su unidad no puede ser sino la expresión de una tensión dialéctica que se percibe en el movimiento mismo de la historia.[26]

Así pues, Hyppolite interpreta la enajenación como una "tensión inseparable de la existencia" y como necesariamente inherente a la verdadera naturaleza de la "conciencia humana de sí" (*"la conscience de soi humaine"*). Esta es una mistificación idealista que condena todos los intentos dirigidos a una superación práctica de la enajenación al destino de una empresa quijotesca. La premisa definitiva de Hyppolite es el concepto antidialéctico, arbitrariamente asumido, de la llamada *"altérité insurmontable"* ("alteridad insuperable"), la cual equipara a un *Sollen* irracional, igualmente arbitrario: "qu'il faut *jourtant* tenter *de surmonter*" (*"que es necesario,* sin embargo, *intentar superar*"). Semejante empresa no es menos absurda que "tratar" de reescribir, en el último minuto de vida, *La guerra y la paz,* de Tolstoi. Los intentos no tienen absolutamente ningún sentido si están *a priori* condenados al fracaso. Como hemos visto, el "deber" también representó un papel de primer orden en el concepto de la enajenación de Rousseau. La diferencia, sin embargo, no puede ser más radical. El "deber" de Rousseau, al expresar una contradicción objetiva de la que el mismo filósofo no era consciente, pretendía tener un impacto efectivo en la realidad: el de eliminar las enajenaciones existentes. Aquí, al contrario la premisa básica es una voluntaria aceptación y glorificación de una supuesta *"altérité insurmontable"* que se presenta como una *"tension inséparable de l'existence"*. Por consiguiente, el "deber" que aparece en este cuadro no puede ser más que un "deber" vacío, absurdo, irracional, cuya única función es dar una "respetabilidad moral" a una cruda apología de las relaciones sociales de producción capitalistamente enajenadas. Lo erróneo aquí no es el *uso* de una categoría moral, sino su *abuso* mistificante en apoyo del deshumanizado orden social existente.

No hace falta decir que hay un mínimo de verdad en estas interpretaciones; de otra manera difícilmente podrían tener éxito en su función mistificadora. Su metodología se caracteriza por la exageración de este elemento de verdad más allá de toda proporción, de manera que —al suprimir las complejas interconexiones dialécticas y eliminar las referencias sociohistóricas concretas— se convierte en una grave destorsión. El esfuerzo principal va dirigido a oscurecer incluso las líneas visibles de demarcación, en vez de tender a la elaboración de aquellos conceptos específicos que podrían ilumi-

nar las diferencias objetivas que han sido veladas por la reificación de las relaciones sociales de producción existentes.

Hay algo de verdad cuando se afirma que la enajenación y la objetivación son *"plus ou moins inséparables"*. Pero la validez de afirmaciones de este tipo depende enteramente de la habilidad del filósofo para especificar, tanto conceptual como sociohistóricamente, sus términos de referencia. Aquí, sin embargo, no se nos da ninguna concretización. Al contrario, la vaga generalidad de *"plus ou moins"* sirve tanto para liberar al filósofo de la tarea de concretización como para crear al mismo tiempo, la apariencia de una definición adecuada.

Por otra parte, la inseparabilidad de la enajenación y la objetivación solamente se aplica si se trata la "objetivación" como una categoría homogénea, lo cual no es. Se debe distinguir, al menos, entre objetivación que se manifiesta en la forma de objetos tales como mesas, sillas, etcétera y la objetivación que toma la forma de instituciones humanas. No hay ninguna razón por la cual las mesas, etcétera, deban considerarse como inseparables de la enajenación. Objetos de este tipo pueden ciertamente asumir funciones institucionales —cuando, por ejemplo, el solemne escritorio del gerente sirve también para mantener a distancia al hombre a quien introducen ceremoniosamente para sentarse detrás de él. Pero la "enajenación" involucrada no se debe a la existencia de escritorios como objetivaciones humanas, sino a sus *funciones institucionales* que se pueden cambiar.

Una cosa distinta es la objetivación entendida como *institucionalización*. Abolir total y definitivamente la enajenación a este respecto implicaría la total abolición de las instituciones humanas, mientras que no necesitamos abolir los escritorios para eliminar sus funciones institucionales enajenadas. Pero la total abolición de las instituciones humanas, paradójicamente, no equivaldría a la abolición de la enajenación, sino a su *maximización* en forma de anarquía total, y así a la abolición de lo *humano*. Lo "humano" implica lo opuesto a anarquía: *orden*, que, en la sociedad humana, es inseparable de cierta *organización*. Incluso la "asociación consciente" —independientemente de cuán consciente pueda ser— es inconcebible si no tiene alguna forma específica, y esta forma, para los seres humanos, no puede ser más que alguna especie de institución establecida sobre la base de algunos principios guías. E incluso si tomamos el caso ideal —cuando el principio guía subyacente es una defensa consciente contra cualquier posible petrificación o "reificación"— sigue en pie el hecho de que la forma específica de asociación tiene que ver con tareas específicas que también determinarán el carácter de la institución en cuestión. Pero este último hecho —ineludible— significa que la nueva forma de institución que acaba de superar a una estructura reificada contiene —desde el primer momento de su existencia y no simplemente en sus etapas de agonía— un elemento de reificación, en la medida en que está *necesariamente inclinado* en contra

de las tareas que es *incapaz* de desempeñar. Para eliminar completamente esta dificultad tendríamos que postular o bien la absoluta finalidad de ciertas tareas (esto es, "tareas ideales" —es decir, el fin de la historia o una utópica "edad de oro") o bien la absoluta finalidad de una institución (esto es, la "institución ideal" que idealmente podría resolver todas las posibles tareas —tal institución ideal no tendría ni podría tener ninguna forma específica y, por supuesto, no resolvería ninguna tarea específica en absoluto). Para tales postulados, sin embargo, tendríamos también que inventar un ser que encajara en ellos: un ser cuyas necesidades, tareas, funciones, etcétera, nunca cambiaran, o un ser que no tuviera necesidades, tareas, funciones, etcétera, en absoluto.

Otro importante aspecto de este problema es que, independientemente de cuán conscientes puedan ser los esfuerzos humanos para eliminar todas las posibles contradicciones entre el individuo y la forma de sociedad dada, siempre está implicado un elemento de enajenación potencial. En relación a esto sólo podemos referirnos brevemente a dos aspectos de esta compleja problemática:

1] Una precondición necesaria para que cualquier individuo adquiera *su* personalidad consiste en tener una multiplicidad de relaciones con *otras* personas, utilizando, para su autodesarrollo, los medios e instrumentos que ha *recibido* (al menos hasta alcanzar cierto punto de independencia y madurez), y probando sus *propias* fuerzas en la medida en que es capaz de identificarlas en un recíproco intercambio con otros, siempre que estén perceptiblemente presentes en alguna forma en sus semejantes. Abolir, absoluta y definitivamente, todos los elementos de enajenación y reificación a este respecto sólo sería posible, una vez más, si idealizamos estas relaciones hasta tal punto que se vuelvan agudamente opuestas a todas las posibles relaciones entre el individuo real y la sociedad. 2] Uno de los rasgos sorprendentes de este problema es que para el individuo —tanto si es consciente de ello como si no— su propia autorrealización es, en primer lugar, necesariamente, una tarea que ha de ajustarse a los papeles y funciones existentes y disponibles (pero por supuesto no creados especialmente para él). Más tarde podrá ser capaz de ampliar sus límites o de salirse de ellos si no son susceptibles de adaptación o si su fuerza para romperlos encuentra una resistencia invencible. No obstante, el problema sigue siendo que el individuo puede realizar sus propios poderes sólo si tiene salidas para ellos, esto es, si sus semejantes pueden y quieren recibir lo que él tiene que ofrecer.

Igualmente, la relación entre la sociedad y la tecnología no está libre de problemas con serias implicaciones. En una carta a Annenkov (28 de diciembre de 1846), Marx hizo la importante distinción entre la tecnología y su aplicación determinada socialmente. Esta distinción, sin embargo, no puede significar que la tecnología misma es *totalmente* neutral a este res-

pecto, porque todos los determinantes son también determinados ellos mismos.[27] La tecnología es neutral *en principio*, pero una forma determinada de tecnología *establecida* no lo es. Cada forma de tecnología tiene sus límites no sólo en la cantidad de sus productos sino también —y éste es el punto importante aquí— en la *calidad* de las necesidades que está más capacitada para satisfacer. Esto implica el peligro de distorsionar toda la gama de las necesidades humanas en la dirección de la "resistencia mínima", o de la "óptima distribución de los recursos humanos", etcétera, lo cual a su vez —puesto que el consumo siempre queda a la zaga de la producción— puede nuevamente aumentar aquellos potenciales de la tecnología dada que en primer lugar tendían a producir efectos seriamente distorsionantes. Evidentemente, contra este peligro hay que apelar a las prioridades sociales, lo que implica un profundo examen de toda la complejidad de las necesidades humanas. En esta especie de examen y definición, las tareas impuestas a cualquier forma de sociedad deben formularse también en términos de una constante lucha contra los enajenantes potenciales de la tecnología.

No obstante, todos estos problemas pueden tener solución, aunque por supuesto sólo una solución dialéctica. En nuestra caracterización de la superación de la enajenación es vitalmente importante mantener en sus perspectivas correctas los aspectos "intemporales" de esta problemática. De otra manera pueden fácilmente convertirse en municiones para aquellos que quieren glorificar la enajenación capitalista como una *"tension inséparable de l'existence"*.

Lo que representan los problemas antes descritos puede resumirse como sigue:

1] No es posible dar salvaguardas y seguridades *a priori* para una superación práctica de la enajenación, puesto que las cuestiones implicadas son ellas mismas inherentemente sociohistóricas.

2] Hay algunos *peligros* de enajenación que son inherentes al *potencial* reificante de algunos instrumentos e instituciones de intercambio humano.

3] Ningún logro a este respecto (por más radical e importante que sea) puede considerarse *absolutamente definitiva* (permanente) *Aufhebung* de todas las formas de enajenación posibles.

Los peligros, sin embargo, se pueden controlar, al menos en principio. Y esto es precisamente lo que niegan los mistificadores que primero hacen que la historia se detenga arbitrariamente en su fase capitalista, caracterizada por una falta real de control, y luego concluyen que las "objetivaciones" humanas con incontrolables en principio. Ellos representan erróneamente los *peligros* y los *potenciales enajenantes* como *necesidades metafísicas* (llamando a la enajenación una *"tension inséparable de l'existence"*, una "dimensión fundamental de la historia", etcétera) con objeto de jus-

tificar la *realidad* existente, sociohistóricamente específica y superable, de la enajenación capitalista como una *necesidad absoluta* ineludible. Así, en oposición a la ontología de Marx, dinámica, concreta sociohistóricamente y dialéctica, ellos ofrecen una pseudontología congelada, metafísica, antihistórica y "fenomenológica". Decir que "la enajenación es una dimensión fundamental de la historia" es lo mismo que negar la historia. Una "ontología" basada en los cimientos de tal negación no es más que una proyección mistificadora de la enajenación y reificación capitalista en una escala "intemporal".

Los potenciales enajenantes inherentes a los instrumentos e instituciones de las relaciones humanas se pueden controlar siempre que se les reconozca *como* instrumentos y se les relacione conscientemente con *fines humanos*. Y aquí es donde podemos identificar de qué se trata realmente, y de qué forma y manera la enajenación capitalista, específica sociohistóricamente está involucrada en la cuestión. Porque no es la naturaleza "ontológica" de los instrumentos mismos donde se ponen "fuera de control" y pasan de ser *medios* a ser *fines* por sí mismos. No es la mediación de primer orden ontológicamente fundamental entre el hombre y la naturaleza lo que está en juego aquí (es decir, no es el hecho de que los seres humanos tienen que producir para sobrevivir y de que ninguna producción es concebible sin instrumentos de alguna especie), sino la forma *capitalista de mediaciones de segundo orden*. Los instrumentos humanos son incontrolables en el capitalismo no porque sean *instrumentos* (es una palmaria mistificación decir que representan una *"altérité insurmontable"* porque son distintos de la "autoconciencia humana", *"la conscience de soi humaine"*), sino porque son los instrumentos —mediaciones de segundo orden reificadas, específicas— del *capitalismo*. Como tales no pueden funcionar de ninguna manera, excepto en forma "reificada"; esto es, si *controlan* al hombre en vez de ser controladas por él. Por lo tanto, no es su característica *universal* de ser instrumentos lo que está directamente implicado en la enajenación, sino su *especificidad* de ser instrumentos de cierto *tipo*. Ciertamente, una *diferentia specifica* de los instrumentos capitalistas es que representan una *"altérité insurmontable"* para la *"conscience de soi humaine"*, la cual es incapaz de controlarlos. Precisamente porque son mediaciones de segundo orden capitalistas —el carácter fetichista de la mercancía, el intercambio y el dinero; el trabajo asalariado; la competencia antagónica; las contradicciones internas mediadas por el Estado burgués; el mercado; la reificación de la cultura; etcétera— es necesariamente inherente a su "esencia" de "mecanismos de control" que deben eludir el control humano. Por eso es que deben superarse *radicalmente*: los "expropiadores deben ser expropiados"; "el Estado burgués debe ser derribado"; la competencia antagónica, la producción de mercancías, el trabajo asalariado, el mercado, el fetichismo monetario deben ser eliminados; la hegemonía burguesa de

cultura debe ser destruida, etcétera. Por consiguiente, el programa que consiste en superar la enajenación capitalista puede concretarse como la sustitución de los incontrolables instrumentos reificados del capitalismo por instrumentos controlables de intercambio humano. Porque en el mismo momento en que el hombre logra subordinar conscientemente sus instrumentos a la realización de *sus propios fines* su *"altérité insurmontable"* es *superada*.

No hace falta decir que una transformación radical de esta magnitud no puede producirse de un día para otro. La "expropiación de los expropiadores" no es más que el primer acto de un largo proceso de cambio inmensamente complejo, caracterizado por la dialéctica de "continuidad en la discontinuidad" y "discontinuidad en la continuidad". Aceptar que es inimaginable superar la enajenación en forma absoluta y definitiva, superando todos los posibles peligros y potenciales de reificación, es plenamente compatible con la concepción del *Aufhebung* como una sucesión de empresas sociales en las que la última está *menos* (claro que *cualitativamente*) cargada de enajenación que la precedente. Lo que interesa no es sólo el volumen y extensión de algo contra lo que luchar —como los criminólogos saben muy bien— sino la *tendencia* general del desarrollo de los fenómenos en cuestión. El capitalismo no se caracteriza simplemente por la enajenación y la reificación sino, al mismo tiempo, también por la *maximización* de la *tendencia* a la enajenación, hasta el punto en que la misma existencia de la humanidad llega a estar en juego.

Lo que da sentido a la empresa humana en el socialismo no es la ficticia promesa de un absoluto ficticio (un mundo del que todas las posibles contradicciones hayan sido eliminadas para siempre), sino la posibilidad *real* de convertir una tendencia a la enajenación amenazadoramente *creciente* en otra tranquilizadoramente *decreciente*. Por sí solo, esto sería ya un logro *cualitativo* en el camino hacia una superación efectiva, práctica, de la enajenación y la reificación. Pero también son posibles otros logros cualitativos que pueden señalarse no sólo en términos de la *inversión* de la tendencia general sino también por lo que respecta al carácter sustancialmente diferente —autorrealizador— de formas específicas de la actividad humana liberadas de su sujeción a los medios enajenados que sirven al propósito de perpetuar las reificadas relaciones sociales de producción.

La sustitución de las "mediaciones de segundo orden" existentes, capitalistamente enajenadas y reificadas, por instrumentos y medios de intercambio humano conscientemente controlados es el programa sociohistóricamente concreto de esta superación. Por lo que se refiere a los aspectos "intemporales" de los peligros inherentes a los instrumentos mismos, como ya vimos, no son intemporales en absoluto porque simples *potencialidades* no pueden convertirse en *realidades* sin la intervención práctica de formas de acción humana sociohistóricamente *siempre* específicas. El que tales poten-

cialidades sigan siendo o no simples potencialidades, o se conviertan en realidades deshumanizantes, depende enteramente de la naturaleza específica del agente humano que interviene. Por lo tanto, si las mediaciones de segundo orden capitalistamente enajenadas —las que *a priori*, por su "esencia", son incompatibles con el control humano— son abolidas y remplazadas por instrumentos diseñados para la realización de fines humanos conscientemente adoptados, entonces todos los peligros y fuerzas potenciales de enajenación que puedan presentarse en cualquier etapa de la historia, deben, en principio, poderse someter al dominio y control humano.

Así pues la historia, en la concepción de Marx, sigue siendo historia, lo que quiere decir simplemente que Marx concibe los instrumentos y formas de intercambio humano como inherentemente históricos, cambiantes, específicos sociohistóricamente, en *cualquier* etapa del desarrollo humano.[28] Y aquí es donde podemos ver claramente las implicaciones *prácticas* de la diferencia entre un "sistema abierto" y uno "cerrado", lo que se discutió ya en términos generales al final del capítulo III.

Marx opone a la mistificación real, práctica, del capitalismo —que sólo se *refleja* en forma enajenada en las diversas racionalizaciones filosóficas de la negación *práctica* de la historia por el capitalismo— el carácter abierto de su concepción: la afirmación de una *"historicité insurmontable"* de la existencia humana. En contraste, las categorías hegelianas eran simples conceptos, abstracciones lógicas; por lo tanto, su "historicidad", también, era "especulativa"; esto es, *"limitable"* en el punto que representaba los límites sociohistóricos del punto de vista del filósofo ("el punto de vista de la economía política"). Ciertamente, como Hegel operaba con abstracciones lógicas como categorías, también su categoría de historicidad tenía que introducirse en su concepción en forma de una abstracción lógica, un simple concepto. Y con la misma facilidad y arbitrariedad como se *introduce* especulativamente la categoría de historicidad en semejante sistema, se puede llevar a su término todo el proceso "abstracto, especulativo, lógico". Por esto es que al final la concepción hegeliana de la teleología resulta una versión peculiar de *teleología teológica.* Y una "ontología histórica" que se basa en una teleología teológica no sólo es un sistema cerrado, especulativo, pseudohistórico, sino también una ontología *metafísica.*

Al contrario, la ontología de Marx es dinámicamente histórica y objetivamente dinámica. Marx no "deduce" la sociedad humana de las "categorías" sino que, por el contrario, ve estas últimas como modos de existencia específicos del ser social. No "añade" historicidad a una visión originalmente *estática* porque si la historicidad se añade simplemente en cierto punto también podrá eliminarse en otro. En vez de eso, él define la sustancia ontológica de su concepción como "el *ser por sí mismo* (autome-

diado) de la *naturaleza*", esto es, como un ser *objetivo* que no puede ser *inherentemente histórico.*

El hombre, en la concepción de Marx, no es una "dimensión de la historia" sino, al contrario, la *historia* humana es una dimensión del hombre como ser por sí mismo objetivo de la naturaleza. Solamente un ser objetivo puede ser histórico, y un ser objetivo sólo puede ser histórico. La historia es una abstracción sin sentido si no se relaciona con un ser objetivo. En este doble sentido la historia, por lo tanto, es una dimensión del hombre como ser automediado, objetivo, de la naturaleza.

No obstante, si la historia es una dimensión del hombre, la enajenación no puede ser "una dimensión fundamental de la historia". Siendo una dimensión de un ser objetivo, la historia no puede tener ninguna dimensión suya propia —sin hablar de una que es la directa *negación* de toda historicidad. Convirtiendo la enajenación en una "dimensión fundamental de la historia", Heidegger liquida la historicidad de un ser objetivo inherentemente histórico. En la medida en que la enajenación es una negación de lo humano, es característica de cierta *fase* de la historia, de una cierta *etapa* de desarrollo de la ontología social del "ser por sí mismo de la naturaleza" objetivo. Una fase que se *perpetúa* mediante la reificación de las relaciones sociales de producción y que, en la medida en que logra esta autoperpetuación, *niega prácticamente* la historia, oponiendo la fuerza de las instituciones reificadas de intercambio humano a todos los esfuerzos humanos que pretenden la sustitución de los incontrolables instrumentos del capitalismo. Heidegger y otros mistifican está *negación práctica* real de la historia por las relaciones sociales de producción capitalistamente reificadas, en su esfuerzo por transferir los fenómenos sociohistóricamente específicos de la enajenación y reificación capitalista al plano metafísico eterno, "fundamental", de una ontología congelada, antihistórica. Por eso el tiempo y la historia deben ser "sustantivados" y dotados con algunas "dimensiones fundamentales" ficticias: de manera que se prive al hombre de *su* dimensión histórica y se le confronte, por el contrario, con el incontrolable poder de una mítica "historia" equiparada con una "eternidad" y "fundamentalidad" supuestamente metafísicas de la enajenación en el pseudohistórico *Geworfenheit* ("ser arrojado" de la existencia humana.

En la concepción de Marx —contra la que se dirigen todas estas mistificaciones— tanto la enajenación como su superación deben definirse en términos de las necesidades objetivas que caracterizan la *ontología social objetiva* del "ser por sí mismo de la naturaleza". La necesidad de la enajenación se define como una necesidad inherente a la teleología objetiva del "autodesarrollo y la automediación humanos" en cierta etapa de desarrollo de la actividad productiva humana que requiere tales enajenación y reificación para la autorrealización —aunque enajenada— de las potencia-

lidades humanas. Puesto que esta necesidad de enajenación es una necesidad *histórica*, está destinada a ser superada (*aufgehoben*) a través del desarrollo histórico concreto de la misma actividad productiva, con tal que:

1] el desarrollo de las fuerzas productivas *permita* la negación radical de la enajenación capitalista;

2] la maduración de las contradicciones sociales del capitalismo (en la más íntima interrelación con el desarrollo de las fuerzas productivas) *obligue* al hombre a moverse en la dirección de un *Aufhebung*;

3] las intuiciones de los seres humanos de las características objetivas de sus instrumentos les *permitan* elaborar aquellas formas de control e intercambio que impidan la reprodución de las viejas contradicciones en alguna nueva forma;

4] y la radical transformación de la educación, para que ésta deje de ser un simple instrumento de la hegemonía burguesa y pase a ser un órgano de autodesarrollo y automediación consciente que *inspire* a los individuos para producir "de acuerdo a sus verdaderas capacidades humanas", *unificando* conocimiento e ideales, diseño y ejecución, teoría y práctica, e *integrando* las aspiraciones particulares de los individuos sociales en los objetivos generales conscientemente adoptados de la sociedad en su conjunto.

La superación de la enajenación, por lo tanto, no puede medirse simplemente en términos de producción, *per capita*, o cosa semejante. Puesto que todo el proceso implica directamente al individuo, la "medida" del éxito difícilmente puede ser otra que el mismo individuo humano real. En términos de tal medida, la superación de la enajenación —su dominio decreciente sobre los hombres— está en razón inversa a la crecientemente más plena autorrealización del individuo social. Puesto que, sin embargo, la autorrealización del individuo no se puede abstraer de la sociedad en que vive, esta cuestión es inseparable de las interrelaciones concretas entre individuo y sociedad o los tipos y formas de las instituciones sociales en las que el individuo puede integrarse.

IX. INDIVIDUO Y SOCIEDAD

1. EL DESARROLLO CAPITALISTA Y EL CULTO DEL INDIVIDUO

Los filósofos modernos insisten todavía en los "derechos naturales del individuo": un concepto que hubiera sido ininteligible para Aristóteles, quien escribió:

> La asociación última de muchos municipios es la ciudad. Es la comunidad que ha llegado al extremo de bastarse en todo virtualmente a sí misma, y que si ha nacido de la necesidad de vivir, subsiste porque puede proveer a una vida cumplida. De aquí que toda ciudad exista por naturaleza, no de otro modo que las primeras comunidades, puesto que es ella el fin de las demás. Ahora bien, la naturaleza es fin; y así hablamos de la naturaleza de cada cosa, como del hombre, del caballo, de la casa, según es cada una al término de su generación. Por otra parte, aquello por lo que una cosa existe y su fin es para ella lo mejor; en consecuencia, el poder bastarse a sí mismo es un fin y lo mejor. De lo anterior resulta manifiesto que la ciudad es una de las cosas que existen por naturaleza, y que el *hombre es por naturaleza un animal político* [. . .] Es pues manifiesto que la ciudad es por naturaleza anterior al individuo, pues si el individuo no puede de por sí bastarse a sí mismo, deberá estar con el todo político en la misma relación que las otras partes lo están con su respectivo todo. El que sea incapaz de entrar en esta participación común, o que, a causa de su propia suficiencia, no necesite de ella, no es más parte de la ciudad, sino que es una bestia o un dios. En todos los hombres hay pues por naturaleza una tendencia a formar asociaciones de esta especie.[1]

Como resultado del desarrollo capitalista la noción de un instinto [o tendencia] social que exista "en todos los hombres por naturaleza" desaparece completamente. Ahora las libertades *individuales* parecen pertenecer al reino de la "naturaleza" y los vínculos *sociales*, en contraste, parecen artificiales e impuestos, por así decirlo, "desde afuera" sobre el individuo autosuficiente.

En la concepción de Aristóteles hay una relación *armoniosa* entre el individuo y la comunidad. Esto aparece formulado en el principio ético aristotélico según el cual "es manifiesto, en conclusión, que la misma vida es necesariamente la mejor tanto para cada hombre en particular como para las ciudades en general".[2] Y esto no es en absoluto un "deber ser". Al con-

trario, es una adecuada expresión filosófica de cierta etapa de desarrollo histórico en la cual el individuo está orgánicamente integrado a la com nidad a que pertenece.

La concepción aristotélica de una cohesión y una armonía natural entre el individuo y la sociedad desaparece de las teorías modernas y su lug es ocupado por la representación de esta relación en términos de conflic y contradicciones. Expresiones como "la muchedumbre solitaria" y la "privatización forzada" se han vuelto comunes en la literatura sociológica reciente. Sin embargo, debemos leerlas en sus perspectivas correctas: sobre trasfondo histórico de este siglo. De hecho la "soledad", durante los últimos cincuenta años, ha sido un tema central en las obras artísticas tanto como en muchas de las discusiones teóricas.[3]

Desde el siglo XVII en adelante, los filósofos concedieron una atención ca vez mayor al problema de la "libertad individual". Esto contrasta agudamente con la opinión predominante incluso hasta finales de la edad media, cuando, como subraya Burckhardt, "El hombre era consciente de sí mis sólo como miembro de una raza, pueblo, partido, familia o corporación: sólo a través de alguna categoría general".[4] D. G. Ritchie señala lo mismo y añade:

> La doctrina aristotélica de que "el hombre es por naturaleza un animal político", adquirió la santidad de un dogma, e impidió al pensador medieval imaginar los derechos del hombre en abstracción de cualqu sociedad política particular.[5]

No hace falta decir que la descripción de Ritchie de la que supone ser verdadera relación causal es idealista. Los pensadores medievales no defe dían los puntos de vista correctamente descritos por Ritchie porque la doctrina aristotélica de que el hombre es por naturaleza un animal político "hubiera adquirido la santidad de un dogma", sino porque las condicio sociales de la vida los inducían a hacerlo así. Ciertamente, si la doctrina aristotélica pudo adquirir la santidad de un dogma, se debió a los mismos factores causales. Igualmente, cuando este "dogma" perdió su fuerza, los filósofos empezaron a preocuparse intensamente con los problemas la "libertad individual", esto se debió —como ya hemos visto— al dinámico desarrollo de las relaciones capitalistas de producción que exigían la extensión universal de la "libertad" a cada individuo de manera que p diera mantener "relaciones contractuales libres" con otros individuos, con el fin de vender y enajenar todo cuanto le pertenece, incluyendo su propia fuerza de trabajo.

Al llegar el siglo XX, lo que adquiere la "santidad de un dogma" es creencia en que la "libertad" es inherente —como si fuera un "derecho natural"— al individuo aislado. Las referencias políticas y sociales tienden a desaparecer, y las circunstancias sociohistóricamente condicionadas de

vida atomizada y privatizada del individuo se caracterizan, ahistóricamente, como "la condición humana". Esta tendencia se expresa gráficamente en las dramatizadas meditaciones filosóficas de T. S. Eliot, en *The Cocktail Party*. En cierto momento la heroína, Celia, se siente atemorizada por "un sentimiento de *soledad*" y aún más asustada por la tentación de buscar explicaciones *fuera* de sí misma, lo que significaría echar la culpa al mundo en el que le ha tocado vivir. Inmediatamente después, dice:

Quiero decir que lo sucedido me ha hecho ver
que siempre he estado sola. Que *uno siempre está solo*.

...no es que yo quiera estar sola,
Sino que todo el mundo está solo —o al menos me lo parece.
Hacen ruidos, y piensan que hablan uno con otro;
Hacen gestos, y piensan que se entienden.
Y yo estoy segura de que no es así.

La alternativa a la individualidad aislada se describe como "una nueva persona ilusoria: *nosotros*" y cuando esta última se desvanece lo que queda es el paralizante sentimiento de que "el soñador no es más real que sus sueños". En semejantes condiciones la enajenación que adopta la forma de una "soledad real", opuesta al "nosotros ilusorio" o alucinante, parece ser el remedio. "La condición humana" parece ser vivir con la ineludible enajenación de la existencia humana, reconciliarse con ella. Expresado en palabras del personaje por el que habla el poeta, el misterioso doctor Reilly:

Yo puedo reconciliarte con *la condición humana,*
La condición a la que algunos que llegaron tan lejos como tú
Lograron regresar. Tal vez ellos recuerden
La visión que tuvieron, pero dejan de lamentarla,
Se mantienen dentro de la rutina común,
Aprenden a evitar una excesiva esperanza,
Se vuelven tolerantes consigo mismos y con los demás,
Dando y tomando, en los actos usuales
Donde hay que dar y tomar. No se quejan;
Se conforman con la mañana que separa
Y con la noche que reúne
Para una charla casual junto al fuego.
Dos personas que saben que no se comprenden uno a otro,
Criando niños a los que no comprenden
Y que nunca los comprenderán a ellos.

Celia

¿Es esa la mejor vida?

Reilly

Es una buena vida.

Ciertamente se trata de una ajustada descripción de la rutina enajenad- de la vida burguesa. No obstante, si ésta es "la condición humana", n hay nada que pueda hacerse en realidad respecto a la enajenación. En la concepción mística y aristocrática de Eliot, la superación de la enajenación pertenece a la esfera del "más allá", y solamente unos pocos elegidos pue den llegar a percibirla. La "otra forma" de vivir que Eliot opone a "l condición humana" puede, al final, "superar" la enajenación —en una forma misteriosa. Una forma que es:

...desconocida, y por eso requiere fe—
La clase de fe que brota de la desesperación.
El destino no se puede describir;
Sabrás muy poco hasta que llegues allí;
Viajarás a ciegas. Pero el camino conduce a la posesión
De lo que primero buscaste en el lugar equivocado.

La diferencia entre las dos formas consiste en dos diferentes clases de conciencia. La primera supera el mundo de la "alucinación" mediante una conciencia de "la condición humana", esto es, por una callada resignació ante la ciega necesidad de esta condición de enajenación. Este camino pe mite, a aquellos que siguen las primeras reglas del doctor Reilly, "olvidar su soledad". La segunda forma es una especie de "conciencia de la conciencia". —una continua conciencia de que la condición humana es la soledad- con lo que no es posible olvidar nunca la propia soledad. Pero es precisamente este grado más alto de conciencia el que "libera" al hombre de la enajenación. Si preguntamos cómo es posible *vivir* de la primera maner Eliot puede aún señalarnos la rutina enajenada de las charlas resignad junto al fuego. Pero si planteamos la misma pregunta acerca de la segunda manera, solamente puede invitarnos a un revelador misticismo: compartir una fe cuyo punto de partida es la aceptación consciente y sin titubeos d la deshumanización en la realidad.

No es de ninguna manera accidental que la libertad individual como ide político y moral estuviera ausente en el viejo mundo, y que aparezca sol- mente con el Renacimiento. Cuando la "dependencia directa de la naturaleza" es una preocupación general de una comunidad particular, las aspiraciones a una forma distinta de libertad individual sólo se pueden e presar marginalmente.

Como todos sabemos, esta "dependencia directa de la naturaleza" se supera gracias al desarrollo de las fuerzas productivas capitalistas, que im plican la realización de la libertad individual en su universalidad formal. El victorioso avance de las fuerzas productivas capitalistas produce una forma de vida que pone un acento cada vez más fuerte en la *privacida*d A medida que progresa la liberación capitalista del hombre de su depende

cia directa de la naturaleza, la esclavización del hombre por la nueva "ley natural" se manifiesta en la creciente enajenación y reificación de las relaciones sociales de producción. Frente a las fuerzas e instrumentos incontrolables de la actividad productiva capitalistamente enajenada, el individuo encuentra refugio en su mundo privado "autónomo". *Puede* hacer esto, porque el poder hostil de la necesidad natural directa que antes le unía a sus semejantes ahora parece estar bajo control. Y eso no es todo. El *"übergreifendes Moment"* (factor dominante) es que él es también *inducido,* incluso *obligado* a retirarse a su pequeño reino privado —no sólo *capacitado* para hacerlo así por el desarrollo capitalista de las fuerzas productivas— en la medida en que, con la extensión de la *producción de mercancías,* su papel como *consumidor privado* adquiere una importancia cada vez mayor para la perpetuación del sistema de producción capitalista.

En este reino de lo *privado* (donde el individuo afirma su ilusoria "soberanía" —pesadamente hipotecada, pero glorificada grotescamente por el pensamiento ingenuo que se expresa en refranes como "en su casa el zapatero es rey"—) la libertad puede parecer completa, porque los fines y los límites de la acción y los medios y poderes de ejecución parecen coincidir, estar en perfecta armonía. Sin embargo, la contradicción subyacente es notoria. La relativa liberación del hombre de su dependencia directa de la naturaleza se consigue sólo mediante una acción *social.* No obstante, debido a la reificación de las relaciones sociales de producción, este logro aparece en una forma enajenada: no como una relativa independencia de la necesidad *natural,* sino como una liberación de las imposiciones de los lazos y relaciones *sociales,* como un culto constantemente intensificado de la *"autonomía* individual". Esta clase de enajenación y reificación, que produce la engañosa apariencia de independencia, autosuficiencia y autonomía del individuo, confiere un valor *per se* al mundo del individuo, en el que se hace abstracción de sus relaciones con la sociedad, con el "mundo exterior". Ahora la ficticia "autonomía individual" representa el polo positivo de la moral y las relaciones sociales sólo cuentan como "interferencia",[6] como simple negatividad. La búsqueda por sí mismo de la realización egoísta es la camisa de fuerza impuesta al hombre por el desarrollo capitalista, y los valores de la "autonomía individual" representan su glorificación ética. La *Individualethik* es la expresión sublimada del crudo egoísmo burgués que prevalece como resultado de la reificación de las relaciones sociales de producción. Aun cuando toma nota de los vínculos que unen a los hombres, solamente puede hacerlo en la forma de un simple "deber ser": la supuesta manifestación de una "esfera trascendental", una "esfera absoluta", una esfera radicalmente opuesta a la "contingencia" de las relaciones sociales. En semejante teoría ética, el concepto de "naturaleza humana" —un reflejo mistificado y no socializado de la "ley natural" del capitalismo en las relaciones huma-

nas de una "individualidad autónoma" privatizada, fragmentada, aislada y que sólo se busca a sí misma— sirve para absolutizar, como una inevitabilidad metafísica, un orden social que "mantiene a los hombres en su cruda soledad", opuestos antagónicamente unos a otros, sometidos a sus "apetitos artificiales" y al "dominio de la cosa muerta sobre el hombre".

Al contrario, antes de los desarrollos capitalistas era inconcebible hacer abstracción, en nombre de la escala de valores autónoma del individuo, de un orden objetivo de la naturaleza y la sociedad. No necesitamos remontarnos hasta Aristóteles para ver hasta qué punto las concepciones fundamentales modernas difieren de las antiguas, y en qué medida este cambio se debió a la forma capitalista de superación de la dependencia directa del hombre respecto a la naturaleza. Encontramos esto claramente expresado, al comienzo de la era moderna, en las obras de Paracelso. Él simplemente no puede, todavía, concebir al hombre y la actividad humana excepto en la más estrecha relación orgánica con la naturaleza: "¿Qué podría ser más afortunado que *vivir en conformidad con la sabiduría de la naturaleza*? Si la naturaleza va bien, esto es una fortuna; si no, esto es una desgracia. Porque nuestra esencia está en el orden de la naturaleza."[7] Y así, ser activo, con objeto de descubrir *"die Heimlichkeit der Natur"* (el secreto de la naturaleza) y *"das Licht der Natur"* (la luz de la naturaleza) —expresiones frecuentemente empleadas por Paracelso— no sólo es físicamente necesario sino también *moralmente* la única forma adecuada de vida humana. La *vita activa* ocupa el punto más elevado en la escala de valores humana. Paracelso habla del "hombre interior", el hombre apto, "el hombre de la segunda creación", que fue creado por el trabajo al que el hombre se vio obligado al ser arrojado del paraíso.

> Nosotros recibimos todos los miembros de nuestro cuerpo en la primera creación, después que todas las demás cosas fueron creadas. Pero el conocimento que el hombre necesita no estaba ya en Adán, sino que solamente le fue dado al ser arrojado del Paraíso. Entonces recibió "conocimiento" a través del ángel; pero no todo el conocimiento. Porque él y sus hijos deben aprender una cosa tras otra a la luz de la naturaleza, con el fin de sacar a la luz lo que yace oculto en todas las cosas. Porque aunque el hombre fue creado completo por lo que se refiere a su cuerpo, no fue creado así por lo que se refiere a su "arte". Todas las artes le fueron dadas a él, pero no en una forma inmediatamente reconocible; debe descubrirlas mediante el estudio.[8]

Y en otro lugar:

> La *felicidad* no consiste en la ociosidad, ni en el placer sensual, o en las riquezas, o en la charla, o en la glotonería. *En el trabajo* y en el sudor debe cada hombre emplear los dones que Dios le confirió sobre la ti

rra, bien sea como campesino en los campos, como herrero en la forja, en las minas, en los mares, en la medicina, o como uno que proclama la palabra de Dios. *El camino correcto reside en el trabajo y la acción, en hacer y producir*; el hombre perverso no hace nada, pero habla mucho. No debemos juzgar a un hombre por sus palabras, sino por su corazón. El corazón habla a través de las palabras solamente cuando éstas son *confirmadas por los hechos*.[9]

La esencia humana solamente puede manifestarse a través del trabajo:

Nadie ve lo que está oculto en él [en el hombre], sino sólo *lo que revela su trabajo*. Por lo tanto *el hombre debe trabajar continuamente* para descubrir lo que Dios le ha dado.[10]

Por esto es que, según Paracelso, el trabajo (*Arbeit*) debe servir como el principio ordenador de la sociedad; propone incluso la expropiación de la riqueza de los ricos ociosos, para obligarlos a llevar una vida productiva.[11]

Podemos entender ahora por qué Goethe estaba tan apegado a Paracelso: verdadero modelo histórico del "espíritu fáustico". Paracelso, viviendo a las puertas de la era moderna, no sólo entonaba el canto del cisne de un mundo en desaparición, sino que también anticipaba un futuro aún lejano —mucho más allá del horizonte burgués—, al insistir en las grandes potencialidades de la humanidad inherentes a su trabajo. Sin embargo, para la época en que Goethe terminaba su *Fausto,* la "autorrealización en el trabajo" —como resultado de la deshumanización capitalista del trabajo— se había convertido en un concepto extremadamente problemático. Pero Goethe, con arte supremo, dominó el trágico dilema: renunciar al ideal con escepticismo, o resignarnos, en el espíritu del "positivismo acrítico", a su violación y realización enajenada en el capitalismo. Goethe afirmó la validez universal del ethos de Paracelso (que en éste sólo aparecía en perspectiva), a pesar de su devaluación temporal en la realidad existente. Para afirmar esta dialéctica dualidad de perspectivas, sin retórica, Goethe tenía que encontrar una situación en la cual la necesaria distancia frente a las ilusiones de Fausto no sugiriera, en lo más mínimo, una negatividad escéptica, así como tampoco alguna forma de resignado acomodo. Pudo lograr esto mediante la ironía maravillosamente sutil de la escena en la que Fausto —cegado por *Sorge* (Ansiedad) al negarse a ceder ante ella— saluda el ruido de los Lemures que cavan su tumba como el bienvenido ruido de la excavación del canal, en la realización de su gran proyecto:

Extiéndese hasta el pie de la montaña una ciénaga que inficiona todo cuanto se ha ganado a fuerza de trabajo; desaguar también esa charca

> pestilente, fuera el logro supremo. A muchos millones de hombres les abro espacios donde puedan vivir, no seguros, es cierto, pero sí libres y en plena actividad. Verde y fértil es la campiña; hombres y rebaños se han cómodamente instalado desde luego en esta tierra del todo nueva, junto a la fuerte colina levantada por un pueblo audaz y laborioso. Aquí, en el interior, un país paradisiaco; allá fuera desátense en hora buena las olas subiendo hasta el borde, y si a bocados mellan el dique para hacer violenta irrupción, todos, aunando sus esfuerzos, se apresuran a cerrar la brecha. Sí, a esta idea vivo entregado por completo; es el fin supremo de la sabiduría: sólo merece la libertad, lo mismo que la vida, quien se ve obligado a ganarlas todos los días. Y de esta suerte, rodeados de peligros, el niño, el adulto y el viejo pasan bien aquí sus años. Quisiera ver una muchedumbre así en continua actividad, hallarme en un suelo libre en compañía de un pueblo también libre. Entonces podría decir al fugaz momento: "Detente, pues; ¡eres tan bello!" La huella de mis días terrenos no puede borrarse en el transcurso de las edades. En el presentimiento de tan alta felicidad, gozo ahora del momento supremo. [Traducido por J. Roviralta Borrell.]

Así, Goethe resuelve el atormentado dilema en una forma que reafirma la validez del ideal fáustico y lo intensifica con el trágico pathos de esta "divina tragedia" de la humanidad. Independientemente del violento contraste entre la realidad existente y el ideal fáustico, el ethos de *vita activa* triunfa en las perspectivas generales del desarrollo humano en su conjunto.

Sin embargo, once años antes de que Goethe terminara su *Fausto,* Schopenhauer publica su obra principal: *El mundo como voluntad y representación.* Esta obra anuncia una orientación radicalmente diferente, que se vuelve cada vez más dominante en la moderna filosofía burguesa. Schopenhauer y sus seguidores tratan al ethos de *vita activa* con aristocrático desdén, idealizando el "retiro" y la ociosidad "contemplativa". La línea de este enfoque filosófico va desde Schopenhauer y Kierkegaard, a través de Unamuno, Ortega y Gasset, Huizinga, Berdyaev, Gabriel Marcel y otros, hasta sus epígonos actuales, como Hannah Arendt. La última persona citada concluye característicamente su libro, *La condición humana* (!), con estas palabras:

> Cuánta razón tenía Catón cuando dijo: *Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset:* "Nunca es más activo que cuando no hace nada, nunca está menos solo que cuando está consigo mismo."[12]

La idealización de la autonomía individual, llevada a su extremo, conduce inevitablemente, no sólo a la aceptación de la inactividad, sino

también a conferirle a ésta el más elevado aprecio moral.

La devaluación de la *vita activa* y la idealización de la "autonomía individual" —hasta el punto de oponerla a la "libertad"— pertenecen al mismo proceso de enajenación. Como ya vimos, el desarrollo del capitalismo lleva necesariamente consigo la abolición de los privilegios feudales y la adopción del prerrequisito contractual de la "sociedad civil": el principio de una "libertad igual y universal". En las primeras etapas del desarrollo capitalista el acento, inevitablemente, se pone en el aspecto *universal* de la libertad. La adopción de una "libertad igual" como principio guía de la "sociedad económica" es la *preocupación común* del "tercer estado", en oposición a los intereses de los estamentos y clases dirigentes de la sociedad feudal. Además, con el fin de fortalecer las pretensiones morales del principio propuesto, se subraya que la "libertad" es la preocupación *universal* de todos los hombres. Por lo tanto, no hay señal alguna de una concepción de la libertad como "autonomía individual", opuesta a la "libertad igual y universal".

Más tarde, sin embargo, cuando la "igualdad" involucrada en la "libertad universal" resulta ser falsa —una simple igualdad *formal*— y el principio de la libertad es realizado bajo la forma de una patente desigualdad económica y social y de una universalización de la "esclavitud frente a las mercancías" (esto es, la completa negación de la libertad humana por las relaciones sociales de producción reificadas; la dominación de los hombres por una "ley natural" elaborada por ellos mismos y ciegamente prevaleciente), entonces, pero sólo entonces, el concepto de "autonomía individual" es impulsado al primer término. Ahora que las relaciones de poder de la sociedad están solidificadas y salvaguardadas estructuralmente por la reificación capitalista de las relaciones sociales de producción, el concepto de "libertad igual y universal" puede solamente representar un reto y una amenaza de "subversión". La conducción de los "negocios públicos" es asignada preferentemente, por lo tanto, a los especialistas de los cuerpos de represión burocráticos establecidos —en la visión de Kierkegaard, a la Iglesia y la Monarquía: los "baluartes" de la sociedad contra la "plebe"— y el "retiro" es glorificado como la única forma "auténtica" de vida. El culto a la "vida privada" y a la "autonomía individual" llena así la doble función de proteger *objetivamente* el orden establecido contra el "reto de la plebe", y proporciona *subjetivamente* una realización espuria en un retiro escapista al individuo aislado e impotente que mistifican y manipulan los mecanismos de la sociedad capitalista.

No hace falta decir que en esta situación la actividad humana "dirigida desde fuera" no puede significar la realización del individuo. La *vita activa* no puede adquirir una significación moral si no se reconoce —como lo hacían Paracelso o Fausto— que sus realizaciones constituyen un "interés común". Semejante actividad implica necesariamente "al otro" y por lo

tanto no se puede concebir en términos de "autonomía individual", aislada de las relaciones sociales dadas. Sin embargo, cuando el trabajo es deshumanizado y subordinado como un simple medio para el fin de perpetuar las reificadas relaciones sociales de producción, el "interés común" se convierte en una palabra vacía, y la autorrealización lograda mediante el trabajo como actividad vital del hombre es inconcebible. Lo que queda después de la "devaluación del mundo del hombre" capitalista es simplemente la deshumanizada ilusión de una realización a través del "retiro", a través del ocio "contemplativo", a través del culto a la "vida privada", la "irracionalidad" y el "misticismo"; en resumen, a través de la idealización de la "autonomía individual", abierta o implícitamente opuesta a la "libertad universal".

Gabriel Marcel trata de resolver esta contradicción entre la libertad y la autonomía diciendo que la *"no-autonomía"* es *"la libertad misma"*.[13] Parece, entonces, como si el acento estuviese ahora en la "libertad universal". Pero si examinamos más de cerca el argumento de Marcel, encontramos que esta "libertad misma", opuesta a la "autonomía" (a la autonomía concebida como la esfera de actividad necesariamente integrada con la enajenación: el mundo del "tener" interconectado con una actividad "autónoma"), no es más que una ficticia conexión directa entre lo *individual abstracto* ("ego") y lo *universal abstracto* ("ser"). El único camino posible para lograr plenamente esta "libertad de la no-autonomía" ("no-autonomía" debida a la alegada conexión directa del "ego" individual con el "ser" universal) —que supera así, en opinión de Marcel, el mundo de la enajenación— es por medio de la "contemplación" y la "adoración". En otras palabras, el remedio se encuentra, nuevamente, dentro de los confines del mundo *especulativo* del individuo *realmente* aislado. Así, el problema finalmente se reduce a una simple cuestión de terminología y la "libertad" concebida en esos términos cubre de hecho sólo una parte limitada de la esfera designada en otro lugar como "autonomía individual". La deshumanización capitalista de la actividad —su subordinación al "tener", etcétera— es mistificada como un absoluto metafísico que sólo puede enfrentar el misticismo de "otra esfera". Y, como en Eliot, ni siquiera esta forma de superación ficticia de la enajenación está abierta a todos. El filósofo es "menos autónomo" (y, por supuesto, "más libre") que el científico quien, a su vez es "menos autónomo" que el técnico, y así sucesivamente. Esta clase de solución está totalmente de acuerdo con el carácter general aristocrático de la filosofía de Gabriel Marcel. Éste denuncia la concepción democrática de la epistemología como algo que "nos lleva a la ruina" y en este sentido vuelve la espalda a *"le on"*, al despectivamente llamado "hombre de la calle".

Igualmente en Heidegger, *das Man* (el "uno" neutro, traducido en español como "los otros") carga con toda la culpa.

> Uno mismo pertenece a los otros y consolida su poder. "Los otros", a los que uno llama así para encubrir la peculiar y esencial pertenencia a ellos, son los que en el cotidiano "ser uno con otro" "son ahí" inmediata y regularmente. El "quién" no es éste ni aquél; no uno mismo, ni algunos, ni la suma de otros. El "quién" es cualquiera, es "uno". [...] Este "ser uno con otro" disuelve totalmente el peculiar "ser ahí" en la forma de ser de "los otros", de tal suerte que todavía se borra más lo característico y diferencial de los otros. En este "no sorprender", antes bien resultar inapresable, es donde despliega el "uno" su verdadera dictadura. [...] Todos son el otro y ninguno él mismo. El "uno", con el que se responde a la pregunta acerca del "quién" del "ser ahí" cotidiano, es el "nadie", al que se ha entregado en cada caso ya todo "ser ahí" en el "ser uno entre otros". [...] "Uno" es en el modo del "estado de ser no en sí mismo" y la "impropiedad". [...] El "sí mismo" del "ser ahí" cotidiano es el "uno mismo", que distinguimos del "sí mismo" propio, es decir, realmente "empuñado". En cuanto "uno mismo" es el "ser ahí" del caso "disipado" en el "uno" y tiene primero que encontrarse. Esta disipación caracteriza al "sujeto" de la forma de ser que conocemos como absorberse, "curándose de" en el mundo que hace frente inmediatamente.[14]

De esta manera, algunos fenómenos sociohistóricos específicos del capitalismo moderno se exageran hasta alcanzar las proporciones "cósmicas" de una ontología irracionalista, intemporal, metafísica. Al mismo tiempo, el diagnóstico de los fenómenos negativos se mezcla cuidadosamente con una denuncia del único antídoto posible: el "absorberse en el mundo" al que hace frente inmediatamente el individuo, en un esfuerzo común con "los otros", de manera que puedan lograr el control de su propia vida ahora dirigida y manipulada por los complejos mecanismos de la "cotidianidad capitalista". La mistificación heideggeriana que llama "impropiedad" al "ser uno entre otros" como tal y *opone* al "absorberse en el mundo" la irracionalidad del "sí mismo propio", manipula y desarma con éxito la espontánea protesta anticapitalista del individuo. Y Heidegger no está en absoluto solo en estos esfuerzos. Su metodología común es la mistificante fusión de la realidad *negativa* de la rutina capitalista y la *positiva* potencialidad de su superación en una forma de negación engañosa que deja el orden existente inalterado, e incluso fortalecido. La revelación de su metodología demuestra la sustancia ideológica de su congelada ontología "intemporal".

Pero el culto de la "autonomía" del individuo no está limitado a estos aristocráticos sermones sobre la inevitabilidad metafísica de la enajenación y reificación capitalistas. Por más asombroso que pueda parecer en un pri-

mer momento, los intelectuales liberales caen a menudo en la misma mistificación. Un ejemplo típico es el de David Riesman. Éste admite que

> es bastante difícil considerar cómo podríamos eliminar las barreras de la falsa personalización y la privatización forzada. Es muchísimo más difícil describir, una vez superadas esas barreras, qué hay en el hombre que pueda conducirle a la *autonomía,* o inventar y crear medios que le ayuden a llegar a la *autonomía.* A fin de cuentas nuestras pocas sugerencias son mezquinas, y solamente podemos concluir nuestra discusión diciendo que se precisa un caudal de pensamiento creativo y utópico inmensamente mayor antes de que podamos ver más claramente la meta que confusamente sugerimos con la palabra *"autonomía".*[15]

Pero si preguntamos qué es esta "autonomía", encontramos que significa bien poco, si es que significa algo en absoluto. En la última página del libro leemos:

> ...hay algo de lo que estoy seguro: las enormes potencialidades para la diversidad en la magnificencia de la naturaleza y la capacidad de los hombres para diferenciar su experiencia *puede ser valorada por el individuo mismo,* de modo que no será tentado y forzado a ajustarse o, si fracasa en ajustarse, a la anomia. La idea de que los hombres son creados libres e iguales es al mismo tiempo verdadera y equívoca: *los hombres son creados diferentes*; pierden su libertad social y su autonomía individual tratando de semejarse a otros.[16]

Las cuestiones que exigen urgente respuesta quedan todas sin responder, o ni siquiera se plantean. ¿Cuál es la garantía de que la "diferenciación" puede llegar a ser "valorada" por el individuo mismo en las condiciones en las que vive? Es poco lo que nos consuela, si acaso nos consuela algo, el que "pueda" llegar a ser valorada, de manera abstracta. Lo que importa es si puede o no llegar a ser valorada en las condiciones *reales* de vida a las que el análisis se refiere.

Por otra parte, no es en absoluto evidente que esta "diferenciación" constituya un valor en sí misma. Que "los hombres son creados diferentes" es hueca retórica o la más plana de las obviedades. Los hombres pueden ser *humanamente* diferentes sólo en la medida en que cualquier forma dada de sociedad permite o puede permitir genuina diferenciación. Así, la verdadera diferenciación, lejos que ser igual a la *"autonomía",* solamente puede adquirir un sentido y un valor si se la concibe como *reciprocidad social.* Ser diferentes solamente por ser diferentes carece de valor. El asesino, supuestamente, es "diferente" de su víctima pero nadie le alabaría por ello. Es el verdadero *contenido* de la diferenciación lo que importa. Solamente puede convertirse en un valor aquella clase de diferenciación que puede integrarse socialmente, contribuyendo así al enriquecimiento y desarrollo positivo del individuo social.

Por consiguiente, si vemos —como lo ve Riesman— que la sociedad interfiere con la deseada diferenciación, debemos plantearnos el interrogante de cómo cambiar esa sociedad dada con el fin de realizar los valores que constituyen el punto focal de nuestra crítica. Pero Riesman tampoco plantea esta pregunta. Lo que pregunta, por el contrario, es esto: "¿Es concebible que estos norteamericanos económicamente privilegiados descubran algún día el hecho de que se conforman excesivamente?" Y responde, de manera bastante pesimista:

> Puesto que la *estructura del carácter* es todavía más tenaz que la *estructura social,* tal descubrimiento es *sobremanera improbable*... Pero plantear la cuestión *puede* al menos despertar *dudas* en las mentes de *algunos*. Ocasionalmente los *proyectistas de ciudades* plantean tales cuestiones.[17]

El problema con la pregunta de Riesman es que no tiene importancia de qué forma se responda. Porque, supongamos que esos privilegiados norteamericanos "descubren" un día el hecho de que se conforman excesivamente ¿y entonces qué? ¿Podrían ellos cerrar al siguiente día las fábricas que *producen en exceso,* en forma incontrolable, todos esos bienes que van inseparablemente ligados a esa "excesiva conformidad"? Difícilmente. Así que ni siquiera el milagro, si es que sucediera, haría ninguna diferencia en cuanto a la viabilidad de la deseada diferenciación. Si es verdad que la "estructura del carácter" es tan tenaz como Riesman afirma (*oponiendo* la tenacidad de esta "estructura del carácter" a la de la estructura social, en vez de vincularla a esta última), entonces debe haber algún misterioso poder que transforma radicalmente a los que son "creados diferentes" en individuos excesivamente conformistas. Y si la oposición entre estructura del carácter y estructura social se puede postular y defender, entonces sólo resta por hacer una cosa: aguardar el milagro del despertar universal, y el milagro aún mayor de obtener el cambio deseado sin transformar profundamente también esa tenaz estructura social. (Por lo que se refiere a los posibles frutos de la planeación urbana es ingenuo, por decir lo menos, esperar nada de ella bajo el capitalismo. Más aún porque —como incluso Riesman admite— los pocos proyectistas urbanos imaginativos tropiezan con la constante resistencia de grupos e intereses creados extremadamente poderosos. La cruda verdad es que las "dudas" que pudieran despertarse "en las mentes de algunos" solamente pueden producir resultados significativos si, en primer lugar, se supera la destructiva resistencia de las relaciones sociales de producción reificadas.)

Buscar remedio en la "autonomía" es situarse en camino falso. Nuestros problemas no se deben a la falta de "autonomía" sino, al contrario, a una estructura social —un modo de producción— que impone a los hombres el *culto* de aquélla, aislándolos unos de otros. La cuestión vital

que debe plantearse acerca de la autonomía es: ¿qué podemos *hacer* con ella? Si simplemente la "tenemos" como una "facultad psicológica", como un rasgo de la "estructura del carácter", o como un vacío derecho limitado al reino de lo "privado", para todos los propósitos prácticos es exactamente lo mismo que *no* tenerla en absoluto.

Ser capaz de hacer algo mediante la propia "autonomía" implica necesariamente "al otro". Por consiguiente, la única forma de autonomía que vale la pena considerar es una *"autonomía" no-autónoma.* En otras palabras: la "autonomía" humanamente significativa no es diferente en realidad de la *reciprocidad social* en el curso de la cual los individuos involucrados unos con otros se adaptan *mutuamente* a las condiciones del intercambio existente y al mismo tiempo conservan el poder de nuevas iniciativas. Si existe o no tal reciprocidad depende del carácter de la estructura social existente. Por lo tanto, es muy engañoso reducir este problema —que abarca muchos factores sociales, económicos, políticos, educativos, etcétera— al chato *slogan* psicológico de "la palabra 'autonomía', confusamente sugerida".

Obviamente, el culto del individuo —producto él mismo de la enajenación— no puede ofrecer ningún remedio contra la enajenación y la reificación. Solamente puede ensanchar la brecha que, bajo el capitalismo, separa al hombre de su integración social.

2. INDIVIDUO Y COLECTIVIDAD

Cuando Attila József preguntó:

> ¿Cómo es posible que el *homo moralis* o el *homo ideologicus* se encuentre en conflicto con el *homo oeconomicus*? O, para decirlo de otra manera ¿qué impide al juicio económico funcionar como debería?

estaba tratando de hallar una explicación a los trágicos acontecimientos del periodo en el que el fascismo triunfó —un triunfo que hubiera sido imposible si el "juicio económico" del hombre hubiera sido tan efectivo como pensaban los protagonistas. En aquellas circunstancias solamente pudo concluir que:

> Mientras que los poderes emocionales del hombre —con todo lo poco que los conocemos— sean lo bastante fuertes para situar a los hombres en campos opuestos a sus intereses humanos, ¿cómo podemos creer que, motivados por su juicio económico, vayan a consagrarse a la construcción de un mundo nuevo?[18]

La crítica implicada en las palabras de este gran poeta socialista iba dirigida contra la concepción antidialéctica y burocrática de Stalin. Porque

según Stalin la destrucción del capitalismo es *ipso facto* la solución de todo el problema social, y cualesquiera dificultades internas que resten deben atribuirse a las "supervivencias del capitalismo". Así se niega incluso la posibilidad de una crítica socialista de la sociedad posrevolucionaria. No es sorprendente, por lo tanto, que las aspiraciones socialistas que apelan al programa de "autorrealización humana" planteado por Marx sean condenadas como simples "moralizaciones". (Por eso se tienen que rechazar por "idealistas" incluso algunas de las obras más fundamentales de Marx.)

Lo primero que hay que señalar es que el punto de vista social que *a priori* condena la idea misma de una crítica socialista de la sociedad posrevolucionaria como simple "moralización" está condenada a ser *abstracta*. No toma en cuenta el factor más importante de la situación histórica dada: los seres humanos reales que constituyen la sociedad después de la revolución tanto como antes. Voluntaristamente superimpone, al "individuo real, humano" (Lenin) las categorías genéricas de una *fase* social-histórica idealistamente anticipada. La "corrección" de la conducta humana se mide —positiva o negativamente— con su supuesta aproximación a (o distancia de) uno de los estereotipos arbitrariamente inventados como el "héroe positivo", "el indeciso", "el enemigo", etcétera, independientemente de las circunstancias sociohistóricas concretas en las que actúa el individuo.

Particularmente revelador a este respecto es el concepto de "romanticismo revolucionario" que demuestra el carácter burocráticamente "moralizador" del dogmatismo de Stalin. De hecho, los *slogans* sobre el "romanticismo revolucionario" constituyen un código ético-jurídico, que está lejos de ser revolucionario, y que categóricamente repudia cualquier crítica al *presente* desde el punto de vista de una sociedad, manipulada burocráticamente, cuya superioridad social y moral se afirma en nombre del *supuesto futuro* del *homo oeconomicus*. Naturalmente, si los juicios de valor se formulan desde el punto de vista de un *"futuro deseado,* en violenta oposición a las características objetivas del *presente real*, los juicios que no siguen las reglas del pensamiento desiderativo "romántico-revolucionarios" (esto es, conservador-burocrático) sino que se basan en las realidades *presentes*, deben aparecer ante esos mismos pensadores desiderativos como supervivencias "moralizantes" del *pasado*. Por lo tanto, deben ser condenados *a priori*. Así, las complejas contradicciones objetivas de una gran transformación social se reducen voluntaristamente a términos objetivos convenientes y se convierten en el simple problema de cómo enfrentar administrativamente al "individuo resistente" que es "un superviviente del pasado". Los temas se plantean unilateral y burocráticamente —de manera que se les pueda conducir a una solución administrativa, de acuerdo con el cuadro institucional stalinista de la sociedad posrevolucionaria. El individuo se ve

enfrentado a organismos burocráticos que vierten sobre él románticos sermones. Puede elegir entre actuar, sinceramente o no, como si viviera de acuerdo con los modelos subjetivistas abstractos que se manifiestan en esos sermones, o bien sufrir las consecuencias administrativas.

Debemos recordar aquí un pasaje de los *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* en donde el "Marx maduro" analiza la relación entre el individuo y el entorno social; ahí concluye diciendo que la enajenación solamente se supera si *"los individuos se reproducen como individuos, pero como individuos sociales"*. Así, en opinión de Marx, el individuo en una sociedad socialista no disuelve su individualidad dentro de las determinaciones sociales generales. Al contrario, debe encontrar una salida para la plena realización de su propia personalidad (*Gesamtpersönlichgeit*). En una sociedad capitalista, los individuos solamente pueden reproducirse como individuos *aislados*. En una sociedad burocráticamente colectivizada, por otra parte, no pueden reproducirse como *individuos*, mucho menos como *individuos sociales*. En ambas, la esfera *pública* está divorciada de la *privada* y opuesta a ella, por más diferentes que puedan ser las formas de tal oposición. Según Marx, al contrario, la realización de la *Gesamtpersönlichkeit* implica necesariamente la reintegración de la *individualidad* y la *sociabilidad* en la tangible realidad humana del *individuo social*.

Cuando Marx se refería a una superación positiva de la enajenación, lanzó una advertencia contra "volver a fijar la 'sociedad', como abstracción, frente al individuo" (84). Tal oposición entre la "sociedad" y el individuo —en forma de organismos colectivos burocratizados— hace imposible la *automediación* del individuo social. Porque la pretendida "universalidad" de la colectividad burocrática no es una universalidad directamente humana sino, al contrario, una *abstracción* de las condiciones reales de la vida del "individuo real, humano". Así, en vez de permitir a los individuos particulares superar sus limitaciones mediante una integración social recíproca de unos con otros, la colectividad abstracta los disuelve en su propio cuadro *genérico* en el que no hay lugar para las características *específicas* de los individuos reales. En vez del *individuo aislado* se pone ahora un *universal abstracto* (*abstrakt Allgemeine* esto es, "miembro del Estado socialista", "Héroe positivo", etcétera) y no al verdadero *individuo social* que se ha convertido en un "universal concreto" por automediación dentro de una *comunidad* real.

El carácter problemático de estos desarrollos puede verse claramente en el destino del principio socialista: "de cada quien según sus capacidades, a cada quien según su trabajo". Considerado desde el punto de vista abstracto de la colectividad burocrática, el único obstáculo para la realización de este principio es que los individuos a los que se pide contribuir "según sus capacidades" se resisten a la tendencia natural a convertirse en "héroes po-

sitivos" debido a la "supervivencia del capitalismo" en ellos. Esto equivale a afirmar que la contribución del individuo al "todo" (por lo que se entiende la "sociedad" puesta en abstracta oposición al individuo) debe consistir en *conformarse a una norma predeterminada*. En este acto de conformidad impuesto, el ideal está divorciado del individuo (es concebido como algo *por encima* de él) y oculta la personalidad particular del individuo. El que trabajar "según la propia capacidad" signifique ante todo la realización de condiciones en las que las múltiples habilidades del individuo humano real no sean oprimidas en el lecho de Procusto de los requerimientos burocráticos estrechamente predeterminados no es visible, por supuesto, desde el punto de vista de la colectividad abstracta.

No hace falta decir que los apologistas del capitalismo desdeñan la idea marxista de una "superación positiva de la enajenación" como un "sueño utópico" y explotan los fracasos históricamente condicionados de la era de Stalin como una "prueba" intemporal de que las condiciones de vida capitalistamente reificadas son "lo mejor que puede obtener el hombre". Por otra parte, la autocomplacencia stalinista también echa la culpa de sus fracasos a la prolongada supervivencia del capitalismo. Ambos enfoques son insostenibles. Infortunadamente para los adversarios del socialismo, este siglo ha producido diferentes *tipos* de sociedades poscapitalistas —China, Cuba y Vietnam, además de Yugoslavia y las democracias populares— que, mientras puedan evitarlo, están lejos de repetir el patrón de desarrollo soviético. Por lo que toca a la autocomplacencia stalinista, está claro que tan complejos desarrollos históricos no pueden reducirse a una causa única. Obviamente, la prolongada existencia del capitalismo mundial representó un papel importante en las distorsiones stalinistas de los potenciales revolucionarios originales de octubre de 1917. Pero el patrón real de la causalidad sociohistórica es la *reciprocidad* dialéctica, no la unilateralidad mecánica. Hubo muchos factores internos y externos que contribuyeron, por su recíproca interacción, al resultado final, dentro del marco general de una situación *global*. Aquí debemos limitarnos —comparando tres tipos diferentes de desarrollos posrevolucionarios: el soviético, el chino y el cubano— a una discusión muy breve de algunos factores históricos particularmente importantes.

Debemos recordar que el desarrollo soviético sufrió dos reveses importantes antes de que la línea política de Stalin triunfase finalmente. El primero fue la larga guerra civil, cuando la urgente tarea de sentar las bases de la economía socialista en un país muy atrasado tuvo que subordinarse a la tarea aún más urgente de defender la revolución contra la intervención extranjera. (Algunos de los gérmenes institucionales de una democracia socialista potencial, generados en el curso de la revolución, fueron las víctimas obvias de esta fase.) El segundo fue cuando, en interés de la mera supervivencia, tuvo que introducirse la Nueva Política Econó-

mica (NEP): una política que hizo serias concesiones a la ganancia privada como poderosa fuerza motivadora, tratando de contrarrestar sus efectos negativos de largo alcance por medios *judiciales*. Podemos ver esto en una carta de Lenin a D. I. Kursky, procurador general del Comisariado de Justicia del pueblo:

> Bajo el zar, los procuradores eran despedidos o promovidos con base en el porcentaje de casos que ganaban. Nosotros nos las hemos arreglado para adoptar lo peor de la Rusia zarista —el burocratismo y la negligencia— y esto nos está sofocando virtualmente, pero dejamos de adoptar sus *prácticas buenas*... Yo creo que el CJP está "nadando a favor de la corriente". Pero su misión es nadar contra la corriente... Si el CJP no logra probar mediante una serie de *juicios modelo* que sabe cómo atrapar a los delincuentes contra este gobierno y *castigar... con el fusilamiento*, entonces el CJP no sirve para nada y yo cumpliré con mi deber de conseguir que el Comité Central acuerde una sustitución total de todos los principales trabajadores del CJP.[19]

Así, cuando hubo pasado el periodo de la NEP, nada fue más fácil para Stalin que establecer una continuidad entre sus propios métodos autoritarios y los juicios de la NEP. La desesperada situación que impuso a Lenin el método que consistía en tratar de hacer frente a graves problemas políticos y económicos por medio de "juicios modelo" no pudo sino fortalecer a las autoridades centrales burocráticas que de cualquier manera disfrutaban de una supremacía "propia" gracias a su poder de control sobre la distribución de los extremadamente escasos recursos materiales. Puesto que tanto la justicia como la distribución de los recursos económicos disponibles eran administradas *desde arriba*, se pudo adoptar cada vez más un doble nivel de vida: uno para especialistas y funcionarios del partido, y otro para la gran mayoría de la población. Y, por supuesto, paralelamente a la intensificación de las desigualdades, las formas ideológicas estuvieron crecientemente dominadas por las falsas perspectivas del "comunismo a la vuelta de la esquina" cultivadas por el "romanticismo revolucionario" que ficticiamente "superaba" las desigualdades existentes sustituyendo el *presente* real con un imaginario *futuro*.

El contraste entre las perspectivas stalinistas y las de Mao Tse-tung es impresionante. Mao Tse-tung insiste en que incluso *después* de muchos decenios de penalidades y autonegación— esto es, incluso hasta el siglo XXI— será preciso seguir economizando, puesto que, como él dice, la frugalidad es el principio básico de la economía socialista en general. Debemos añadir aquí que la concepción filosófica general subyacente es también altamente realista. En opinión de Mao Tse-tung, "La historia de la humanidad es la historia del continuo desarrollo del reino de la necesidad al reino de la libertad. Este proceso *no tiene término*".[20]

Aquí, el contraste entre China y la Unión Soviética no es simplemente ideológico. Más bien: el mayor realismo en la perspectiva ideológica china refleja una situación histórica muy diferente. En China no hubo NEP. Más significativo aún: un retroceso tipo NEP era simplemente inimaginable: la revolución estaba *basada en el campesinado*. También, *antes* de que la revolución pudiera declararse victoriosa, tuvo que resolver en la práctica muchos problemas sociales, políticos, económicos y administrativos que en la Unión Soviética sólo surgieron *después* de una revolución políticamente triunfante. De manera que los revolucionarios soviéticos se encontraron, casi de la noche a la mañana, en una situación en la que tenían que dar una respuesta a todo de *inmediato,* y cuando cometían errores los cometían en una escala *masiva,* que abarcaba a todo el Estado, mientras que los chinos podían elaborar una estrategia de éxito al tiempo que corregían los errores cometidos en conflictos más localizados, ampliando el alcance de su influencia en el proceso de aprender a enfrentarse con problemas de administración social cada vez mayores.

Una cuestión crucial, señalada por el propio Lenin, fue la relación entre los nuevos órganos de la revolución y el viejo aparato estatal. El análisis que hace Lenin de este problema en su discurso sobre la NEP es muy revelador:

> Hemos heredado el viejo aparato estatal y *ésta ha sido nuestra desgracia.* Es muy frecuente que este aparato trabaje contra nosotros. Ocurrió que en 1917, después que tomamos el poder, los funcionarios del Estado comenzaron a sabotearnos. Entonces nos asustamos mucho y les rogamos: "Por favor, vuelvan a sus puestos." Todos volvieron, *y ésta ha sido nuestra desgracia.* Hoy poseemos una enorme masa de funcionarios, pero no disponemos de elementos con suficiente instrucción *para poder dirigirlos de verdad.* En la práctica sucede con harta frecuencia que aquí, en la cúspide, donde tenemos el poder del Estado en nuestras manos, el aparato, más o menos, funciona; pero en los puestos inferiores, *disponen ellos a su manera,* de tal manera que muy a menudo *contrarrestan nuestras medidas.* En las altas esferas tenemos no sé exactamente cuántos, pero creo que, en todo caso, sólo varios miles, a lo sumo unas decenas de miles, de hombres adictos. Pero en los puestos inferiores se cuentan por centenares de miles los antiguos funcionarios que hemos heredado del régimen zarista y de la sociedad burguesa y que trabajan contra nosotros, unas veces consciente y otras inconscientemente.[21]

La urgencia y magnitud de las tareas adquiridas repentinamente obligó a Lenin y sus camaradas a resignarse a la idea de confiar excesivamente en una vieja maquinaria burocrática estatal: una piedra de molino en el cuello de la revolución. La actitud *subjetiva* de los funcionarios hacia la revolución era secundaria. La masiva maquinaria burocrática como tal, con

su propia inercia institucional, se opuso *objetivamente* a las medidas revolucionarias, lanzándose a una hostilidad "involuntaria" incluso contra aquellos funcionarios que simpatizaban subjetivamente con la revolución. La vieja herencia con su inercia masiva fue un factor que gravó pesadamente las sucesivas etapas del desarrollo soviético.

El desarrollo chino fue, históricamente, mucho más afortunado a este respecto, en parte porque la vieja maquinaria estatal era de tipo muy diferente, y en parte porque los problemas organizativos y administrativos surgieron en forma muy distinta. Aunque se trataba de cifras mucho mayores, los márgenes de maniobra y la posibilidad de retroceder también eran mayores. El cuadro organizativo se elaboró sobre una base popular enormemente amplia. Si la revolución iba a triunfar, tenía que basarse en los campesinos, aun cuando la ideología original estaba orientada hacia los trabajadores urbanos. Mao Tse-tung profetizó a comienzos de 1927:

> Pues el actual ascenso del movimiento campesino es un acontecimiento grandioso. Dentro de poco centenares de millones de campesinos en las provincias del centro, del Sur y del Norte de China, se levantarán como una tempestad, un huracán, con una fuerza tan impetuosa y violenta que nada, por poderoso que sea, los podrá contener. Romperán todas las trabas y se lanzarán por el camino de la liberación.[22]

Esta concepción de la revolución —un colosal movimiento campesino de fuerza elemental— llevaba consigo el principio de que el *"El pueblo y sólo el pueblo, es la fuerza motriz que hace la historia mundial"*[23] y en la práctica la tarea de desarrollar una democracia de base popular para liberar "el ilimitado poder creativo de las masas". (Se considera al intelectual revolucionario como un instrumento de importancia vital para liberar este poder creador.) La naciente maquinaria estatal se organiza —incluyendo al ejército en una situación de guerra— para minimizar la fricción entre el pueblo y los organismos del gobierno, y para aumentar la autoconfianza y la ayuda recíproca. Esto queda bien ilustrado por el siguiente ejemplo:

> En los últimos años nuestras fuerzas armadas de la Región Fronteriza, entregándose a actividades productoras en gran escala, se han provisto de ropa y alimentos suficientes; al mismo tiempo han realizado, con mejores resultados que antes, su adiestrameinto y sus estudios político y cultural, y *han fortalecido más la unidad tanto dentro de sus filas como con el pueblo.*[24]

En este mismo espíritu, la reciente *revolución cultural* reafirmó, en forma práctica, la validez del principio de que "solamente los pueblos son la fuerza motriz", en oposición a la burocratización, con la participación

activa de virtualmente cientos de millones de personas. Han atacado a los dirigentes cubanos desde varios campos sectarios, por su "herejía". Tanto es así, que Fidel Castro se vio obligado a subrayar en los términos más claros posibles: "Nosotros no pertenecemos a ninguna secta; nosotros no pertenecemos a ninguna masonería internacional, nosotros no pertenecemos a ninguna iglesia."[25] Obviamente, la ayuda soviética, tanto militar como económica, representó un papel enormemente importante en la supervivencia de Cuba frente al masivo poder del imperialismo norteamericano. Pero ningún país puede sobrevivir únicamente con la ayuda exterior. La continuidad de la existencia y el avance de Cuba son una evidencia irrefutable de la gran vitalidad positiva de su propio tipo de desarrollo. Las bases se establecieron en los días de la revolución armada que extendió su esfera de influencia en la forma de activar la *espontaneidad reprimida* de las masas en la lucha contra el régimen de Batista. Para que la revolución pudiera sobrevivir en el "hemisferio americano", tales bases no sólo tenían que mantenerse sino también profundizarse y ampliarse al mismo tiempo. Y, esto es precisamente lo que se está intentando actualmente en Cuba: basta con pensar en los programas de participación popular para el desarrollo de la economía, la política y la cultura, en los esfuerzos conscientes para mantener la burocracia bajo control, y, en último lugar, pero no menos importante, en el ethos de *igualdad* que caracteriza las nacientes relaciones humanas en todas las esferas de la vida. Dentro del marco de estas perspectivas no puede haber lugar para los dogmas de la "orden masónica internacional". Los peligros son grandes, puesto que Cuba vive permanentemente a la sombra de una mortal amenaza. En tal situación, cuando "el momento de la verdad" no es un instante pasajero sino una catártica permanencia, lo esencial se separa fácilmente, por sí solo, de lo superfluo y dogmático. La "astucia de la historia" solamente puede ayudar a quienes son capaces de ayudar a sí mismos. En un cuadro socialista de genuina reciprocidad, incluso las obvias debilidades militares pueden ser superadas y convertidas en algo positivo; porque la única forma de operación militar que podría contener al invasor en la eventualidad de otra invasión de Estados Unidos es el esfuerzo elemental, espontáneo, total, del pueblo unido, disciplinado desde adentro y capaz del sacrificio absoluto como algo natural. Así, la desventaja militar se convierte en un factor poderosamente dinámico de cohesión social y de desarrollo. Igualmente, no puede plantearse la espera del establecimiento de relaciones humanas socialistas hasta *después* de haber alcanzado algunos objetivos económicos predeterminados: los objetivos de la educación y los programas económicos deben realizarse en una recíproca integración. Muy significativamente el gobierno cubano se caracteriza por un pensamiento económico "herético", y no sólo en lo que respecta al programa de industrialización. Más radicales son los esfuerzos —que afectan muy fundamentalmente las perspectivas ge-

nerales de desarrollo—, tendientes a reducir el papel del intercambio y del dinero en la dirección de la economía. Así, lo que resulta directamente amenazado por estas medidas, por más tentativas que sean —y ciertamente tienen que serlo— en esta etapa, es el sistema de "mediaciones de segundo orden", que es la más pesada de las cargas heredadas del pasado capitalista. Y ninguna sociedad poscapitalista puede esperar realizar plenamente al *individuo social* sin demoler este sistema de mediaciones de segundo orden, remplazándolo por instrumentos adecuados de intercambio humano.

No hace falta decir que los diferentes tipos de desarrollo hacia el socialismo no se pueden entender simplemente en los términos de las condiciones locales, más que si estas últimas se insertan en el cuadro general de una situación *global* de la que son parte integrante. La Unión Soviética, al ser "el primer eslabón roto en la cadena del imperialismo", tuvo que constituirse exactamente en medio de los asaltos intervencionistas capitalistas: era imperativo para ella construir un poderío militar capaz de resistir una confrontación total con el capitalismo mundial. Para cuando Cuba empezó a recorrer el camino de su desarrollo, el decreciente mundo del capitalismo estaba siendo amenazado con éxito no sólo por la existencia del sistema soviético, sino también por la victoriosa revolución china. La emancipación del hombre de la enajenación capitalista es un proceso global de inmensa complejidad, que implica necesariamente la *complementariedad objetiva* —que no debe confundirse con alguna coordinación central— de todos los movimientos socialistas que se enfrentan al sistema mundial del capitalismo. Como Lenin subrayó hace más de medio siglo:

> Sería un error irreparable declarar que en vista de que hay una falta de correspondencia entre nuestras "fuerzas" económicas y nuestra fuerza política, "por consiguiente" no se debió haber tomado el poder. Así argumentan los "hombres enfundados", que olvidan que siempre habrá tal "falta de correspondencia" que siempre existe en el desarrollo de la naturaleza y en el desarrollo de la sociedad, y que solamente por medio de *una serie de tentativas* —cada una de las cuales, tomada por separado, será *unilateral* y adolecerá de ciertas *inconsecuencias*— se creará el *socialismo integral*, producto de la colaboración revolucionaria de los proletarios de *todos* los países.[26]

Así pues, no puede haber "modelos" válidos universalmente, ni tampoco medidas universalmente obligatorias ni movimientos dirigidos centralmente por alguna "masonería internacional". La plena realización del individuo social concierne al "individuo real, humano", con todos sus problemas, necesidades y aspiraciones específicos. Sólo si —"de acuerdo con las capacidades actuales del individuo humano real" —esos problemas, necesidades y aspiraciones quedan comprendidas en el principio regulador general de todos los esfuerzos sociales, que integran recíprocamente a los indiv

duos reales en el amplio marco educativo del cuerpo social como un todo, sólo entonces podremos hablar de una "superación positiva de la enajenación".

3. AUTOMEDIACIÓN DEL INDIVIDUO SOCIAL

Marx define el comunismo como

> la verdadera solución del *conflicto* entre el hombre y la naturaleza y del hombre contra el hombre, la verdadera solución de la pugna entre la existencia y la esencia, entre la objetivación y la afirmación de sí mismo, entre la libertad y la necesidad, entre *el individuo y la especie* (82-83).

Esta declaración no debe ser intepretada en el sentido de que ahora "individuo" y "humanidad" son un mismo concepto. (Como ya vimos, Marx subrayó repetidamente que el individuo nunca se confunde directamente con sus determinaciones sociales.) Al contrario, cuando está a la vista la posibilidad de resolver el antiguo conflicto entre el individuo y la humanidad, sólo entonces se vuelve posible trazar adecuadamente la línea de demarcación entre la esfera ontológica del individuo y la de la humanidad. Antes de esta etapa histórica, los dos conceptos están vagamente definidos, si es que lo están en absoluto, y dentro del marco del discurso moral sus diferencias básicas quedan, por regla general, ocultas.

No hay espacio aquí para una discusión detallada de esta problemática: solamente podemos indicar algunos de sus aspectos más importantes. Una cita de Paracelso ilustra bien nuestro punto de partida:

> No debéis juzgar a las personas según su estatura, sino *honrarlas a todas igualmente*. Lo que hay en ti lo hay en todos. *Cada uno* tiene lo que tú también tienes dentro de ti; y el pobre cultiva en su jardín las mismas plantas que el rico. En el *hombre,* la habilidad para practicar todos los oficios y artes es innata, pero todas esas artes no han salido a la luz del día. Aquellas que deben manifestarse en él deben primero ser despertadas... El niño es aún un ser incierto, y recibe su forma según las *potencialidades* que se despiertan en él. Si despiertas su habilidad para hacer zapatos, será zapatero; si despiertas en él al tallador de piedras, será tallador de piedras; y si haces salir al estudioso que hay en él, será un estudioso. Y esto puede ser así porque *todas las potencialidades son inherentes a él*; lo que despiertas en él sale de él; el resto permanece sin despertar, sumido en el sueño.[27]

De esta manera nos invita Paracelso a honrar a la *humanidad* en *cada* individuo particular. Ésta es una espléndida afirmación del principio de

igualdad —a comienzos del siglo XVI— dentro de un discurso moral que, sin embargo, a través de la identificación de dos modos de ser fundamentalmente diferentes parece una afirmación acerca de un estado de cosas actual. Las potencialidades *reales* de los *individuos particulares* deben, sin embargo, distinguirse de sus potencialidades *ideales*, esto es, de aquellas capacidades que sólo pueden considerarse *reales* en relación a la *humanidad* como un todo. El discurso moral tradicional, sin embargo, no puede de ninguna manera hacer esta distinción, como veremos a continuación.

Lo que precisamos examinar aquí más de cerca es la participación extremadamente compleja de los individuos en situaciones morales; sus múltiples obligaciones y compromisos y sus complicados vínculos con la comunidad dinámicamente cambiante en la que les ha tocado vivir. Hay mucho que desentrañar en este punto, puesto que el discurso moral, inevitablemente, confunde las líneas de demarcación objetiva y aplica al individuo sus propias categorías y distinciones que tienden a abolir, en el pensamiento, la vital distinción entre individuo y humanidad; con el fin de medir los esfuerzos y fracasos del individuo con una medida solamente aplicable a la humanidad. Por supuesto, hay algo grande y positivo en todo esto. El absoluto categórico de la regla moral impone al individuo —en forma inconsciente— la conciencia de su *sociabilidad objetiva*. Ahora bien, para decir lo mismo de distinta manera: la sociabilidad objetiva del individuo le permite tener la dimensión moral en su autosuperadora relación dialéctica con sus limitaciones. Pero a menos que se recuerde constantemente que la moral es un órgano de autodesarrollo de la humanidad en su conjunto, la definición de las relaciones reales en situaciones interpersonales resulta inevitablemente distorsionada.

En la filosofía de Kant, "deber implica (en lo moral) poder"; ello sirvió para establecer el reino del *noúmeno* que a su vez estableció la *absoluta validez* de la *regla moral*. El "mundo nouménico" al que pertenece el agente moral de Kant corresponde, en realidad, a la sociabilidad objetiva de los individuos, cuyas dificultades no se pueden explicar simplemente en términos de "causalidad natural". La *causación social*, tanto vertical como horizontalmente —esto es; tanto históricamente como en su funcionamiento estructural en cualquier momento dado— es ininteligible si no se toma en cuenta plenamente el enorme poder de ese órgano del autodesarrollo de la humanidad *relativamente autónomo*: la moral. Pero puesto que consideramos un órgano de la humanidad en general, es necesario trazar las líneas de distinción cuando se trata de definir el papel y responsabilidad del individuo.

Aun cuando la moral es un órgano del autodesarrollo de la humanidad como un todo, no puede funcionar, por supuesto, sino a través de las acciones más o menos autoconscientes de los individuos particulares. Por lo tanto es inevitable que en la conciencia de los individuos las diferencias se borren

o se supriman del todo. El individuo "toma sobre sí" el peso total de representar las capacidades de la humanidad en la situación moral dada, tanto si es individualmente capaz de vivir según las expectativas morales como si no. Si esto no fuera así, esto es, si la diferencia objetiva entre sus muy limitadas capacidades y los poderes virtualmente ilimitados de la humanidad no quedara borrada en su conciencia por el lenguaje categórico del discurso moral, el *deber ser* no podría cumplir su función: la conciencia de las propias limitaciones objetivas —que no puede estar divorciada de la propia valoración, a menudo incorrecta, de esas mismas limitaciones propias— tendería a fortalecer las exigencias del *"no puede* hacerse" y socavaría las del *"debe* hacerse". Por consiguiente, la moral tradicional solamente puede funcionar si el *deber ser* predomina y borra en la autoconciencia del individuo todas aquellas diferencias objetivas que podrían debilitar sus exigencias categóricas.

Hay que añadir, sin embargo, que la medida en que el individuo puede emanciparse de la interferencia —que en algunas situaciones no se halla lejos de la tiranía absoluta— de este órgano de autodesarrollo de la humanidad, es una cuestión histórica, o sea, la forma de conciencia en la que los individuos toman nota de los cambios en su condición moral de época en época y de sociedad en sociedad. (Volveremos a este problema en un momento.)

No obstante, la cuestión de la "superación" no puede definirse correctamente si el fundamento ontológico de las diferencias entre individuo y humanidad permanece ignorado. La diferencia más importante es que, mientras el individuo está *inserto* en su esfera ontológica y parte de las formas *dadas* de intercambio humano que funcionan como premisas axiomáticas de su actividad teleológica, la humanidad en su conjunto —el "autosuperador" y "automediado ser de la naturaleza"— es *"autora"* de su propia esfera ontológica. Las escalas temporales también son, por supuesto, básicamente diferentes. Mientras que las acciones del individuo están estrictamente circunscritas por su limitado espacio de vida —y además por una serie de otros factores limitantes de su ciclo de vida—, la humanidad en su conjunto trasciende tales limitaciones de tiempo. Por consiguiente, son muy diferentes las formas de medir adecuadas para la valoración de la "potencialidad humana" —término aplicable, hablando estrictamente, sólo a la humanidad en su conjunto— y para la evaluación de las acciones del individuo limitado.

Bajo un aspecto diferente y empleando una terminología que nos es familiar por la filosofía moral tradicional, podríamos describir la situación ontológica del individuo aislado como "fenoménica", en agudo contraste con el carácter "nouménico" de la esfera social. Puesto que sólo una actividad social-interpersonal puede ser una actividad *teleológica* en la que las "cosas" —esto es, "lo meramente fenoménico"— adquieren su "esencia"

en relación a y en términos de la actividad en cuestión. Como dice Lukács: "Sólo con el trabajo [*Arbeit*] se llega necesariamente *al concepto de las cosas*."[28] Sólo si se considera al individuo en total aislamiento, se le puede caracterizar como "meramente fenoménico". El individuo real, sin embargo, que se encuentra en la esfera ontológica en la que está inserto, es un "ser nouménico", en la medida en que su *sociabilidad* es inseparable de él, por principio. Pero en la práctica, la separación se produce: a través de la enajenación y reificación de las relaciones sociales de producción que aíslan al individuo en su "cruda fenomenalidad" y le sobreimponen, en una forma mistificada, su propia naturaleza real como una "esencia nouménica trascendental". Así se origina la contradicción entre "existencia y esencia, entre el individuo y la especie". Y esta hostil contradicción —este inconsciente trascendentalismo— es la que Marx trata de resolver mediante la superación de la enajenación.

La resolución de la *contradicción hostil,* sin embargo, no significa la supresión de las *diferencias* reales. Tal empeño solamente puede tener éxito en la ficción, *fundiendo* al individuo y a la humanidad en un mítico Sujeto Colectivo. Porque no importa cuán enérgicamente se subraye la sociabilidad (o sea, el aspecto "nouménico") del individuo, no podemos eliminar las líneas de demarcación objetivas sin distorsionar gravemente las relaciones fundamentales. Las diferencias ontológicas básicas existentes hacen inútil atribuir al individuo poderes que no puede concebiblemente poseer. Porque sólo el individuo abstracto de la filosofía especulativa vive en el reino de las "posibilidades"; el individuo real tiene que conformase con el campo de las "probabilidades" en el que debe moverse, conscientemente o no, recompensado o no. La oposición entre las categorías del *deber ser* (*Sollen*) y el *ser* (*Sein*) solamente pueden resolverse en relación con el nivel ontológico de la humanidad. Lo que aparece como "deber ser", dirigido al individuo en los términos específicos del discurso moral, expresa de hecho algunos "proyectos" *objetivos* y *tareas históricas reales* que existen en las complejas estructuras de la sociedad humana como *necesidades* y *tendencias* de desarrollo: necesidades que, sin embargo, son prácticamente *negadas* por alguna necesidad prevaleciente (por ejemplo, la "escasez") y por lo tanto deben ser fortalecidas por el poder del *deber ser* contra tal negación. En el curso del desarrollo humano, estas necesidades en conflicto se resuelven y las "necesidades", "tareas" y "tendencias" de desarrollo se vuelven realidades, con lo que la forma imperativa se supera *prácticamente*. En la medida en que esto afecta al individuo particular, sin embargo, estas "necesidades", "tareas" y "tendencias" conservan su carácter axiológico en relación con él —él puede "elegirlas" como sus "valores" positivos o negativos actuando a favor o en contra de su realización— y los imperativos morales permanecen como "normas" o "reglas" para él. El individuo particular no puede sino vivir de acuerdo con tales reglas y normas,

o romperlas —dentro de ciertos límites— para contribuir al establecimiento de un nuevo conjunto de normas y reglas.

En contraste, la humanidad en su conjunto tiende a superar no sólo los conjuntos de reglas particulares, históricamente dados, sino el discurso moral también: es decir, la expresión de una conciencia moral separada. Esta superación, sin embargo, sólo puede captarse como un concepto *limitador* puesto que la situación a que se aplica no es una *etapa histórica* particular (lo que sería una concepción ahistórica, que postularía un "fin de la historia"), sino el desarrollo virtualmente ilimitado y la constante autosuperación de la humanidad. El límite conceptual de esta clase de superación sólo puede ser el infinito. Las condiciones de la "verdad absoluta" se aplican —*mutatis mutandis*— también al terreno de la moral:

> La soberanía del pensamiento se realiza en una serie de hombres que piensan de un modo muy poco soberano; el conocimiento que puede alegar títulos incondicionales de verdad, se impone a lo largo de una serie de errores relativos; ni uno ni otro [ni el conocimiento absolutamente verdadero, ni el pensamiento soberano] pueden convertirse en *plena* realidad más que a *través de una duración infinita de la vida de la humanidad.*
>
> [Esta es una] contradicción que sólo puede resolverse a lo largo de un progreso *infinito,* en la sucesión —para nosotros, al menos, *prácticamente inacabable— de las generaciones humanas.* [. . .] el pensamiento humano es a la par soberano y no soberano, y su capacidad cognoscitiva a la par no limitada y limitada. Soberano e *ilimitado* en cuanto a su naturaleza [o estructura, *Anlage*], la vocación, la posibilidad, la meta histórica final; no soberano y limitado en cuanto a la ejecución concreta y a la realidad de cada caso.[29]

Igual sucede con el discurso moral: una posibilidad ideal de la humanidad es superarlo enteramente "mediante una *inacabable* duración de la existencia humana", mediante una "*inacabable* sucesión de generaciones humanas". Pero estas "ilimitadas *posibilidades*" no pueden ser realizadas "*en realidad*" (esto es, en cualquier "*momento particular*"), excepto en la forma de logros *limitados* y relativos que se suceden unos a otros *ad infinitum.* Más aún porque el poder del discurso moral que se concibe como siendo superado en lo *infinito* es una condición elemental del propio avance humano. Por consiguiente, aquellos burócratas dogmáticos que rechazan las ideas morales de Marx como "conceptos ideológicos", como "humanismo" e "idealismo juvenil", y que postulan ficticiamente una "teoría científica" que según suponen ha superado definitivamente todo esto, niegan algunos fundamentos de la dialéctica marxista.

No hace falta decir que, aun cuando el discurso moral mismo sólo se supera "mediante una *inacabable* duración de la existencia humana", la

superación de la enajenación capitalista representa un logro *cualitativo* radical en la realización de este proceso dialéctico. La "condición inconsciente de la humanidad" es una forma de sociedad cuya conciencia *moral* sólo puede ser *inconsciente* también. El sistema capitalista de mediaciones de segundo orden lleva consigo una contradicción fundamental: la que hay entre las *"potencialidades"* de la humanidad y el campo estrechamente circunscrito de las *"probabilidades"* de los individuos particulares, que tienen que operar sometidos a los mecanismos ciegamente prevalecientes de la instrumentalidad capitalista.

Esta contradicción, sin embargo, no es la manifestación de una "caída" (*Verfallen*) o un "ser arrojado" (*Geworfenheit*) intemporal, metafísica, intrascendible, como en la congelada ontología de Heidegger, sino que es la característica de una realidad históricamente cambiante. Aquí podemos identificar un rasgo típico de la metodología de mistificación heideggeriana, que borra la distinción entre el individuo particular y la humanidad, de manera que un sujeto existencial ficticio, asocializado, ocupe el lugar tanto de la humanidad históricamente en desarrollo cuanto del individuo social real. Si Heidegger afirmase que el *individuo* particular es "arrojado" a un "mundo" enajenado, esto podría aceptarse, siempre que las necesarias calificaciones sociohistóricas —que especifican la naturaleza capitalista de la enajenación en cuestión— se dieran primeramente. Pero tal concretización sociohistórica es precisamente lo que Heidegger quiere evitar, y por ello ni siquiera la califica como "enajenación". Por eso es que "sublima" las relaciones específicamente enajenadas de los individuos histórica y socialmente específicos de la sociedad capitalista y los convierte en "dimensiones ontológicas" metafísicas de la "existencia" misma. Habla de la "caída" y el "estado de yecto" del *Dasein* (existencia, o ser ahí), al insistir en que:

> La caída de una determinación existenciaria del "ser ahí" mismo [. . .] También se entendería mal la estructura ontológico existenciaria, si se le quisiera dar el sentido de una mala y lamentable propiedad óntica que quizás pudiera eliminarse en estados más avanzados de la cultura humana.[30]
>
> [. . .] El "estado de yecto" no sólo no es un "hecho consumado", sino que tampoco es un *factum* definitivo. A su facticidad es inherente que el "ser ahí", *mientras* sea lo que es, continúe en "yección" y se suma en el torbellino de la impropiedad del uno. El "estado de yecto", en que se deja ver el fenómeno de la facticidad, es inherente al "ser ahí", al que en su ser le va este mismo. El "ser ahí" existe fácticamente.[31]

En estas falsificadas perspectivas, la enajenación no es "lo que es" en realidad sino un intento cualquiera por hacer algo contra la enajenación

real, aun cuando sólo tome la forma de un reflejo crítico de las condiciones de la enajenación en términos específicos comparativos:

> Mas tampoco este extrañamiento puede querer decir que se arrebate fácticamente el "ser ahí" a él mismo; al contrario, impulsa al "ser ahí" a una forma de ser a la que atrae el más exagerado "autoanálisis", que prueba todas las posibilidades de interpretación, hasta volverse inabarcables las "caracterologías" y "tipologías" producidas por ella. Este extrañamiento, que *cierra* al "ser ahí" su propiedad y posibilidad, aunque sólo sea la de un genuino fracasar, no lo entrega sin embargo a entes distintos de él mismo, sino que lo empuja hacia su impropiedad, hacia una posible forma de ser *de él mismo.*[32]

Así, las características sociohistóricas de la enajenación capitalista son fácilmente "superadas" mediante las ágiles mistificaciones de la ontología heideggeriana, que glorifica la "condición inconsciente de la humanidad" como "estructura ontológico-existencial del *Dasein* mismo".

En realidad, la contradicción entre las "potencialidades" de la humanidad y las "probabilidades" estrechamente determinadas del ciclo de vida del individuo, no es en absoluto una contradicción ontológica eterna, inherente a la verdadera naturaleza de dos diferentes esferas ontológicas: una "universal" y la otra "particular". Decir esto es plantear una petición de principio, y pasar por alto, al mismo tiempo, las condiciones sociohistóricas. Porque el *individuo* social plenamente realizado en un *"universal concreto";* si, no obstante, su dimensión de universalidad (socialidad) está negada por las relaciones sociales de producción capitalistamente reificadas, su "esfera ontológica", es, evidentemente, la de la simple particularidad. Pero esto no es así porque su esfera ontológica *como tal* sea tan limitada, sino que es tan limitada porque bajo el capitalismo su universalidad está necesariamente divorciada del hombre y se le enfrenta de manera hostil en la forma de relaciones sociales de producción enajenadas.

La contradicción arriba mencionada no es meramente una oposición formal entre dos diferentes esferas ontológicas, sino una contradicción *interna* de la ontología social dinámica e históricamente cambiante de la humanidad. Solamente porque esta contradicción es inherente a la esfera ontológica de la humanidad bajo el capitalismo, podemos percibir el carácter contradictorio y superable de las relaciones en cuestión. Como ya mencionamos antes, cuando la relación entre el individuo y la humanidad asume el carácter de un orden natural —y no sólo cuando el hombre es directamente dependiente de la naturaleza, sino también cuando la cohesión se debe a alguna causa social, tal como un esfuerzo común para asegurar la supervivencia de una comunidad particular frente al ataque enemigo— la contradicción es simplemente formal, no real. No así bajo el capitalismo, una vez que ha desaparecido la relativa justificación histórica de la pro-

piedad privada como el "despliegue de la esencia humana", aunque enajenado. Ahora, puesto que todo el desarrollo posterior debe ser contenido —debido a la inercia paralizante del orden establecido— dentro de los estrechos límites de la instrumentalidad capitalista, la humanidad misma se *divorcia* de sus *potencialidades reales* y sólo sus *potencialidades enajenadas* —o potencialidades para la *autoenajenación universal*— se pueden realizar. Las "potencialidades humanas" se convierten en una expresión vacía —un *ideal abstracto*— para el individuo real, no porque sean potencialidades de la humanidad sino porque las mediaciones capitalistas de segundo orden las *niegan* efectivamente en la práctica social. Las *"potencialidades ideales"* del individuo se convierten en una abstracción vacía no porque sean un "ideal" sino porque son *nulificadas a priori* por la instrumentalidad capitalista que *necesariamente* subordina la actividad vital humana como un simple *medio* para los fines enajenados de esas mediaciones de segundo orden. Así, en vez de ampliar la gama de *capacidades reales* del individuo, el desarrollo capitalista acaba por restringir y negar igualmente las potencialidades de la humanidad. (Por eso Goethe tuvo que concluir su *Fausto* en la forma como lo hizo.)

La solución de

> la pugna entre la *existencia y la esencia*, entre la *objetivación* y *la afirmación de sí mismo*, entre la *libertad y la necesidad*, entre el *individuo y la especie* (82-83)

implica necesariamente la superación del carácter *inconsciente* del discurso moral. Este proceso no significa, sin embargo, la abolición del discurso moral sino la transformación cualitativa de su estructura y su marco de referencia: su superación como una forma de *falsa conciencia*. En el discurso moral tradicional las necesidades que dan origen al *deber ser* permanecen ocultas, como regla, al hombre. La misma forma que asume el *deber ser* es en gran medida responsable de esto, en cuanto que se presenta como una oposición *a priori* frente al reino de la necesidad real y no como su expresión específica. En esta necesaria malinterpretación de las relaciones reales el *deber ser* despliega su carácter de "falsa conciencia". Para llegar a los términos reales de las relaciones siempre es necesario ir más allá del aspecto inmediato de la forma *deber ser* del discurso, o sea, hacia la comprensión de las necesidades objetivas subyacentes, por más profundamente ocultas que puedan estar bajo las intrincadas capas de la costra normativa. En el curso de tal "desmistificación" se hace posible separar los "deberes genuinos", que son la base de alguna necesidad real del desarrollo de la humanidad, de los "deberes reificados" que se han hecho independientes del hombre y opuesto a él en forma de ciegas *prescripciones a priori* indiscutibles. (Estos últimos representan una "negación directa de la esencia humana", según Marx.) Así, el acucioso examen de las necesidades sub-

yacentes del *deber ser* nos permite trazar la línea de demarcación necesaria entre las funciones objetivas, positivas, del discurso moral y sus mitos reificados.

No hace falta decir que la superación del carácter *inconsciente* del discurso moral no puede hacer desaparecer las diferencias y conflictos objetivos. Solamente puede contribuir 1] *negativamente,* a la eliminación de su poder hostil (que se manifiesta en forma de determinaciones sociales ciegamente prevalecientes sobre los objetivos y esfuerzos de los individuos) y 2] *positivamente,* a la genuina apropiación de "potencialidades humanas" apoyando un tipo de desarrollo que cierra *objetivamente* la brecha entre las "potencialidades *ideales*" del individuo y sus "capacidades *reales*". Y puesto que la ontología humana real es una ontología social dinámicamente cambiante —en agudo contraste con su mistificación heideggeriana como "estructura ontológico-existencial del *Dasein*"—, este estrechamiento de la brecha, a través de la extensión *práctica* de la gama de capacidades reales del individuo, es una verdadera potencialidad del desarrollo humano.

Este proceso es inseparable de la realización del "verdadero *individuo social*". Cuanto más capaz es el individuo de "reproducirse como individuo social", menos intenso es el conflicto entre individuo y sociedad, individuo y humanidad: en palabras de Marx, menos intensa es "la pugna entre existencia y esencia, entre libertad y necesidad, entre el individuo y la especie". Pero el individuo no puede reproducirse como individuo social a menos que tome una parte crecientemente activa en la determinación de todos los aspectos de su propia vida, desde las cuestiones más inmediatas hasta los temas más ampliamente generales de la política, la organización socioeconómica y la cultura.

Así, la cuestión práctica que está en juego es la naturaleza específica de los instrumentos y procesos efectivos de la automediación humana. Si el individuo social se reproduce como "*individuo* social" —es decir, si no se confunde directamente con sus determinaciones sociales generales— esto equivale a decir que la relación entre individuo y sociedad, entre individuo y humanidad sigue siendo siempre una relación *mediada*. Eliminar toda mediación es el más ingenuo de todos los sueños anarquistas. Como se ha subrayado repetidamente, no es la mediación misma la que está mal, sino la forma capitalista de mediaciones reificadas de segundo orden. Según Marx, las relaciones humanas no-enajenadas se caracterizan por la automediación y no por alguna ficticia identidad directa con, o disolución en, algún genérico Sujeto Colectivo. El problema para la teoría y la práctica socialistas es la concreta elaboración práctica de intermediarios *adecuados* que permitan al individuo social "mediarse a sí mismo consigo mismo" en vez de ser mediado por instituciones reificadas. En otras palabras, según Marx, la tarea consiste en poner los instrumentos de intercambio humano de acuerdo con la *sociabilidad* objetiva de los seres humanos. Lo que

realmente implica el concepto de una adecuada "automediación del individuo social" no es la desaparición de toda instrumentalidad, sino el establecimiento de formas de mediación socialistas, controladas conscientemente, en lugar de las relaciones sociales de producción capitalistamente reificadas.

Esto plantea la cuestión, vitalmente importante, de la relación entre *medios y fines*. La contradicción entre medios y fines aparece en el discurso moral en el puro postulado altamente problemático de que "ningún hombre debe ser usado como medio para un fin". Esto es una reducción moralista de una cuestión mucho más amplia. Porque la cuestión es que no sólo todos los fines requieren los medios de realización que ellos mismos dictan, aun cuando esto lleve consigo necesariamente sacrificios humanos, sino también que los fines adoptados, cuya realización requiere la *institución* de ciertos tipos de medios, crean un "resultado indeseado": la *institucionalización* de los medios instituidos. Así, en la práctica social real, las relaciones originales se invierten y los medios se convierten en fines en sí mismos en el curso mismo de la realización del fin original, esto es, en el curso de esta "institución autoinstituyente" y esta autoinstitucionalización. Así, el éxito (la realización de una tarea particular) se convierte en derrota con consecuencias de largo alcance, porque la instrumentalidad institucionalizada prevalece sobre las acciones de los individuos particulares que se convierten en instrumentos de la instrumentalidad.

No es extraño, por lo tanto, que el punto penoso de la ideología sea la definición concreta de la relación entre los medios elegidos y los fines contemplados. Postular simplemente que en la forma futura de la sociedad no puede haber ninguna contradicción entre medios y fines sería una evasión utópica del problema. Tampoco se resuelve adecuadamente este problema por la simple formulación de lo que podría llamarse "conceptos fusionados", tales como *"revolución"*, *"autorrealización"*, *"automediación"*, *"autosuperación"*, *"participación"*, *"democracia directa"*, *"revolución permanente"*, *"revolución cultural"*, etcétera, por más vitalmente importantes que puedan ser tales conceptos en lo que respecta a las perspectivas *generales* del desarrollo socialista. Estos conceptos no resuelven el problema antes mencionado aunque los *medios y el fin* aparezcan en ellos como una *unidad*. ("Revolución" es, al mismo tiempo, un fin, sus propios medios y su modo de realización; y lo mismo puede decirse de los otros conceptos.) Lo notable acerca de estos "conceptos fusionados" es que la sustancia *normativa* asume en ellos una imagen *instrumental*, que indica así cierto *tipo* de acción a seguir. No obstante, siguen siendo esencialmente *normas* y *fines* —indicativos del cuadro general de sociedad a que se tiende—, cuya realización *real* requiere necesariamente la "de-fusión" de esos conceptos generales y su articulación en términos de tareas y medios *concretos*. Pero tan pronto como tiene lugar tal "de-fusión" específica, el dilema original

reaparece en el horizonte y el peligro de la institucionalización de la instrumentalidad se reproduce. ("Revolución cultural", "antiburocracia", etcétera, no son simplemente la reafirmación de la validez general de los "conceptos fusionados" originalmente adoptados, sino también una nueva afirmación: a saber, que la estructura misma de la sociedad poscapitalista establecida debe someterse "periódicamente" o "constantemente" a una "refusión" radical y a un profundo reexamen a la luz de las ideas generales del socialismo.)

Sin embargo, los ideales, aun cuando sean genuinamente socialistas, no son suficientes por sí mismos. Aunque son vitalmente importantes para determinar la orientación general de los esfuerzos sociales, requieren para su realización práctica el poder objetivo de las *instituciones específicas de la autorrealización.* El tipo de institución capaz de llevar a cabo esta tarea es aquel que funcione sobre la base de la *recíproca autodeterminación* de los individuos involucrados. Un ejemplo es la institución de los *Consejos Obreros,* analizada por Lukács hace unos cincuenta años en los siguientes términos:

> Pues el consejo obrero es la superación político-económica de la cosificación capitalista. Del mismo modo que en la fase posterior a la dictadura ha de superar la división burguesa entre la legislación, la administración y la jurisprudencia, así también está llamado, ya en la lucha por el poder, a superar la dispersión espacio-temporal del proletariado, y a poner la economía y la política en la unidad verdadera de la acción proletaria, contribuyendo de este modo a conciliar la escisión dialéctica entre el interés inmediato y el objetivo último.[33]

Pero éste es sólo un ejemplo, por más importante que sea, en sentido estratégico. Las mediaciones de segundo orden capitalistamente reificadas abarcan la totalidad de la sociedad —jerárquicamente estructurada—, desde las esferas económicas y políticas hasta las manifestaciones de vida culturales e ideológicas. Por consiguiente, ninguna estrategia socialista puede tener éxito si sus principios generales de orientación no se traducen adecuadamente en instrumentos e instituciones sociohistóricamente específicos, dinámicos y flexibles, capaces de *reestructurar* la *totalidad* de la sociedad, de acuerdo con las realidades constantemente cambiantes de la situación mundial.

No basta derrocar el Estado burgués: sus funciones actuales deben ser rediseñadas —en el marco de la guía general (que no hay que confundir ilusoriamente con lo que no es: una forma de organización históricamente concreta) del "concepto fusionado": "democracia directa"—, de acuerdo con la tarea estratégica *global* de *reestructurar radicalmente* la totalidad de la sociedad heredada del capitalismo. De modo semejante, en el campo de la economía, no basta con nacionalizar los instrumentos de producción.

La tarea estratégica es la *reestructuración radical* de las relaciones sociales de producción: la abolición de la producción de mercancías, la gradual eliminación del dinero como "fuerza galvano-*química* de la sociedad" (166), y, sobre todo, la generación de un ethos de trabajo radicalmente nuevo, motivado por la autoconfirmación en el trabajo como actividad vital positiva del individuo social. Y, en último término pero en no menor grado de importancia, no es suficiente con cambiar el control de los instrumentos e instituciones de cultura y educación tradicionales: la tarea estratégica es su *radical reestructuración*, de acuerdo con las tareas generales de una transformación socialista de la sociedad como un todo, lo cual es inconcebible sin la gran conquista educativa por la que los "individuos humanos reales" adquieren una conciencia adecuada de su *individualidad social.*

Es innecesario decir que los problemas implicados en la realización de estas tareas estratégicas son inmensamente complejos, y que requieren el más elevado sentido de la realidad y la concretización en cada etapa particular y en todas las situaciones específicas. Como Marx subrayó repetidamente, la "negación de la negación" —esto es, la negación socialista de las mediaciones capitalistas que niegan prácticamente la "esencia humana": la realización de las potencialidades reales de los seres humanos— está todavía condicionada por lo que niega. Por lo tanto, es inconcebible lograr esta radical reestructuración de la sociedad en un solo paso, por más amplio y elemental que este pudiera ser. Realistamente, sólo es posible partir de los instrumentos e instituciones disponibles que deben ser reestructurados *en route,* mediante múltiples *transiciones* y *mediaciones*. Pretender otra cosa no es sino un peligroso y autodestructivo *"maximalismo"*, que en realidad resulta no sólo *"minimalismo"* sino, bastante a menudo, también directamente responsable del desorden y la derrota. Las tareas estratégicas son vitalmente importantes porque pueden dar una dirección y un marco de integración recíproca a los multifacéticos esfuerzos específicos —mediados, transitorios— de los individuos sociales automediantes, y no porque puedan (puesto que no pueden) ser *directamente* traducidos en medidas, formas y "modelos" particulares de organización social.

X. LA ENAJENACIÓN Y LA CRISIS DE LA EDUCACIÓN

Ninguna sociedad puede persistir sin su propio sistema de educación. Señalar los mecanismos de producción e intercabio únicamente con el fin de explicar el funcionamiento real de la sociedad capitalista es muy inadecuado. Las sociedades existen en y mediante las acciones de los individuos particulares que tratan de realizar sus propios fines. Por consiguiente, la cuestión crucial para cualquier sociedad establecida es la reproducción correcta de aquellos individuos cuyos "propios fines" no niegan las potencialidades del sistema de producción prevaleciente. Esta es la medida real del problema de la educación: la "educación formal" no es más que un pequeño segmento de ese problema. Como subrayó Gramsci:

> No hay actividad humana de la que pueda excluirse toda intervención intelectual: no se puede separar al *homo faber* del *homo sapiens*. Al cabo, todo hombre, fuera de su profesión, despliega alguna actividad intelectual, es un "filósofo", un artista, un hombre de buen gusto, participa de una concepción del mundo, tiene una línea consciente de conducta moral, y *contribuye, por tanto, a sostener o modificar una concepción del mundo,* o sea, a suscitar nuevos modos de pensar.

Así, además de reproducir, en una escala ampliada, las múltiples *habilidades* sin las cuales la actividad productiva no podría proseguir, el complejo sistema educativo de la sociedad es también responsable de producir y reproducir el cuadro de valores dentro del cual los individuos particulares definen sus propios objetivos y fines específicos. Las relaciones sociales de producción capitalistamente reificadas no se perpetúan *automáticamente*. Logran perpetuarse sólo porque los individuos particulares *"interiorizan"* las presiones exteriores: adoptan las perpectivas generales de la sociedad de consumo como límites incuestionables de sus propias aspiraciones. De esta manera los individuos particulares "contribuyen a sostener una concepción del mundo" y a mantener una forma específica de intercambio social que corresponde a esa concepción del mundo.

Así, la superación positiva de la enajenación es, en último análisis, una tarea educativa, que requiere para su realización una radical "revolución cultural". Lo que está en juego no es simplemente la modificación política de las instituciones de educación formal. Como hemos visto, Marx subrayó enérgicamente la continuidad ontológica objetiva del desarrollo del capital, encarnado en *todas* las formas e instituciones de intercambio social,

y no simplemente en las mediaciones de segundo orden directamente económicas del capitalismo. Por eso la tarea de superar las relaciones sociales de producción capitalistamente enajenadas debe concebirse en el marco general de una estrategia educativa socialista. Esta última, sin embargo, no debe confundirse con alguna forma de utopía educativa.

1. UTOPÍAS DE LA EDUCACIÓN

El concepto de "educación estética" se hizo famoso gracias a las *Cartas sobre la educación estética del hombre,* de Schiller,[2] escritas en 1793-94 y publicadas en 1795. Resulta innecesario decir que la idea de Schiller —formulada como un posible antídoto contra la perniciosa "racionalidad" de los desarrollos capitalista— no pasó de ser una idea: no podía encontrar un lugar importante en los sistemas de las prácticas educativas predominantes.

En su ensayo *Sobre la estética de Schiller,* Lukács subraya que la concepción schilleriana de la educación estética se proponía ofrecer un modelo que permitiría a Alemania realizar los logros sociales de la revolución francesa pero sin revolución. Según Lukács "Schiller insiste *sobre todo* en la transformación interna de la vida espiritual del hombre".[3] Pero pocos años después de la publicación de sus *Cartas sobre la educación estética del hombre,* la autocrítica de Schiller respecto a su periodo revolucionario juvenil —expresada en el principio ético-estético de su idea de una educación estética, en vez de preocupaciones sociales más inmediatas— se hace aún más radical. Si antes insistía "sobre todo" (*vor allem*) en la transformación *interna* de la vida espiritual del hombre, ahora sostiene lo mismo con categórica *exclusividad,* y rechaza todas las alternativas posibles a esta absolutización del mundo interior del individuo. Con este paso, el utopismo pesimista de su concepto original de una educación estética del hombre se convierte en una forma extrema de pesimismo. Ya no hay lugar en la concepción de Schiller para una idea genuina de educación. El hombre no es considerado ya como miembro de una comunidad. El "hombre" se convierte en sinónimo del "individuo" aislado, confrontado con el "espíritu" (*Geist*) y con su propia "alma" (*Seele*). Podemos ver esto en el trágico pesimismo de *Die Worte des Wahns* (*Las palabras de la ilusión*), escrito en 1799:

Hay tres palabras profundas
En boca de los buenos y mejores.
Resuenan en vano, vacíos sonidos,
No brindan ayuda o consuelo.
El hombre pierde de la vida el sabor
Mientras trata de asir las sombras.

Mientras cree en el tiempo de oro aún,
El triunfo de lo justo y bueno.
Lo justo y lo bueno tienen siempre que luchar.
Y siempre los vence el otro,
Y si en el aire no lo logras destrozar,
De la tierra sus fuerzas volverán a brotar.

Mientras cree aún que la felicidad
Se pueda unir con el noble.
Al villano lo ve con mirada de amor.
No es del bueno la tierra.
Un extraño es él y debe partir
Buscando la eterna morada,

Mientras cree aún que del hombre la razón
Podrá la verdad conocer.
No alza su velo la mano mortal.
Él sólo puede opinar y creer.
En sonora palabra al espíritu encierra
Mas libérrimo éste se aleja en el viento.

Libérate pues de la gran ilusión
Y conserva tu fe en el cielo.
Lo que el oído nunca oyó, y el ojo nunca vio
Es lo verdadero y lo bello.
Afuera no está, aunque lo creen así.
De ti mismo proviene, está dentro de ti.

[Traducción del alemán
de Mariana Frenk]

Así pues, si es "ilusión" y "engaño" buscar las soluciones "fuera", esto es, en las interrelaciones humanas, ¿qué sentido puede tener una "educación estética" que necesariamente presupone tales interrelaciones? Significativamente, en la síntesis final sólo dos de las "tres palabras de ilusión" aparecen: *das Wahre* (lo verdadero) y *das Schöne* (lo bello). La tercera: *das Rechte* (lo justo) un término inherentemente "público", no puede insertarse en el imaginario "mundo interior" del individuo absolutizado. No es que *das Wahre* y *das Schöne* no fuesen indicativas de relaciones objetivas: ciertamente lo son. Por eso es que Schiller tiene que redefinirlas como: "Lo que el oído nunca oyó y el ojo nunca vio." (Su diferencia con *das Rechte* es que esta última se resiste a esta especie de redefinición casi mística.) Pero tal redefinición lleva consigo el fin del "ideal estético" como posible programa educativo, poco después de su concepción original en el desorden creado por la revolución francesa.

Hubiera sido un verdadero milagro si esta idea de una "educación es-

tética del hombre" hubiera tenido un destino distinto, en un mundo dominado por la enajenación capitalista. Porque

> El *sentido* aprisionado por la tosca necesidad práctica sólo tiene también un sentido *limitado*. [. . .] El hombre angustiado y en la penuria no tiene el menor sentido para el más bello de los espectáculos; el tratante en minerales sólo ve el valor mercantilista, pero no la belleza ni la naturaleza peculiar de los minerales en que trafica; no tiene el menor sentido mineralógico (87).

Y la "tosquedad" no es una fatalidad de la *naturaleza*; al contrario, bajo las condiciones del capitalismo esta tosquedad se produce *artificialmente*, superimponiendo a todos los sentidos físicos y mentales "la simple enajenación de *todos* estos sentidos, por el sentido de la *tenencia*" (85). Por consiguiente, los remedios no pueden encontrarse en algún ficticio "mundo interior", divorciado del, y opuesto al, mundo real de los hombres. Los tradicionales opuestos filosóficos,

> subjetivismo y objetivismo, espiritualismo y materialismo, actividad y pasividad, sólo encuentran su antítesis *en el estado social*, perdiendo con todo ello su existencia como términos antagónicos; [. . .] la misma solución de las contradicciones *teóricas sólo* es posible de un modo *práctico*, mediante la energía práctica del hombre, razón por la cual su solución no puede ser solamente, en modo alguno, un problema de conocimiento, sino una tarea real de la vida, que la *filosofía* no podía resolver, precisamente porque *sólo* la enfocaba como una tarea teórica (87).

Por lo tanto, la educación estética sólo es posible en una sociedad genuinamente socialista que —en el marco general de una estrategia educativa socialista— supere la "enajenación capitalista de todos los sentidos", y produzca así al hombre "en toda esta riqueza de su esencia, al hombre dotado de una *riqueza profunda y total de sentido*, como su constante realidad" (87). Así, una adecuada educación estética del hombre no puede confinarse a un imaginario "mundo interior" del individuo aislado, así como tampoco a algún remoto puerto utópico de la sociedad enajenada. Su realización implica necesariamente la totalidad de los procesos sociales en la compleja reciprocidad dialéctica de unos con otros. Por esto es que el programa separado de una "educación estética del hombre", como antídoto a la extensión de la "racionalidad" capitalista, está condenado a un desesperado utopismo en condiciones en que las incontrolables mediaciones de segundo orden de las relaciones sociales de producción reificadas determinan —en un marco estrechamente utilitario— los procesos educativos tanto como todos los demás aspectos de la sociedad de mercancías.

Ciertamente, considerando los problemas estrechamente vinculados con

el fracaso de los esfuerzos tendentes a una "educación estética del hombre", encontramos que este fracaso no se puede comprender excepto como un aspecto de una cuestión más fundamental: el carácter inherentemente problemático de la educación en el capitalismo. El concepto de "educación estética" es, en realidad, un intento específico por enfrentar la deshumanización de los procesos educativos en la sociedad capitalista, y como tal es un aspecto de una crisis que se intensifica incesantemente. Por lo tanto, es necesario inquirir, muy brevemente, por la naturaleza de esta crisis que arranca desde muy atrás, en el pasado.

En el despertar de la época moderna Paracelso habló en los siguientes términos sobre la educación: *"Aprender es nuestra verdadera vida,* desde la juventud a la vejez, y hasta el borde de la muerte; nadie puede vivir ni diez horas sin aprender algo."[4] A mediados del siglo XVIII, sin embargo, las cosas habían cambiado notablemente. Adam Smith, a pesar de ser un gran campeón del "espíritu comercial", subraya enérgicamente que la división del trabajo es doblemente perjudicial para la educación. Por una parte, empobrece al hombre a tal extremo que sería preciso un esfuerzo educativo especial para corregir las cosas. Pero no se prevé ningún esfuerzo semejante. Al contrario —y este es el segundo aspecto del impacto negativo del "espíritu comercial" en la educación—, puesto que la división del trabajo simplifica en forma extrema el proceso de trabajo, disminuye grandemente la necesidad de una educación adecuada, en vez de intensificarla. Así, de acuerdo con las necesidades del sistema de producción prevaleciente, el nivel general de la educación no se eleva sino que, por el contrario, se reduce: los procesos de trabajo extremadamente simplificados hacen posible la propagación del trabajo infantil, y por consiguiente los niños se ven privados de la posibilidad de una educación equilibrada. El "espíritu comercial" —esto es, el arrollador espíritu del capitalismo victorioso—

> limita la visión de los hombres. Donde la división del trabajo alcanza la perfección, cada hombre tiene que desempeñar únicamente una simple operación; a esto se limita toda su atención, y pocas ideas pasan por su mente excepto las que tienen una *inmediata* conexión con él. Cuando la mente es empleada en una variedad de objetos, se expande y amplía en cierto modo, y es a este respecto que generalmente se reconoce que un artista rural posee una gama de pensamientos muy superior a la de un artista de ciudad. El primero es quizá ensamblador, carpintero y ebanista, todo en una pieza, y su atención debe naturalmente emplearse en cierta cantidad de objetos de muy distinta clase. El segundo es quizá sólo ebanista; este tipo particular de trabajo ocupa todos sus pensamientos, y como no tiene oportunidad para comparar una gran cantidad de objetos, sus opiniones sobre las cosas más allá de su propio oficio no pueden ser tan extensas como las del primero. Esto debe ser aún más el caso cuando *toda la atención de una persona se concentra en la diecisie-*

teava parte de un alfiler o la decimoctava parte de un botón, a tal punto están divididas esas manufacturas... La regla es general: en las ciudades no son tan inteligentes como en el campo, ni lo son tanto en un país rico como en uno pobre. Otro inconveniente que afecta al comercio es que *la educación está muy descuidada*.[5]

Y unas cuantas páginas más adelante, Adam Smith concluye:

Estas son las desventajas de un espíritu comercial. Las mentes de los hombres se *contraen*, y se vuelven incapaces de elevación. *La educación es despreciada, o al menos descuidada*, y el espíritu heroico se extingue casi completamente. *Remediar estos defectos debería ser un objetivo digno de la más seria atención*.[6]

Es innecesario decir que Adam Smith sólo puede identificar el problema, pero no es capaz de encontrarle un remedio adecuado. Observa que la autoridad del dinero socava la tradicional autoridad del padre de familia, pero de esta observación deduce conclusiones unilaterales:

Pero, además de esta carencia de educación, hay otra gran pérdida que acarrea el poner a los niños a trabajar demasiado pronto. El niño empieza a encontrar que su padre le está obligado, y en consecuencia desconoce su autoridad. Cuando llega a adulto no tiene ideas con las que entretenerse. Cuando no está trabajando, debe entregarse a la bebida y el vicio. De acuerdo con esto encontramos que en las partes comerciales de Inglaterra, los hombres de oficio están en su mayor parte en esta despreciable condición; su trabajo durante media semana es suficiente para su manutención, y por su falta de educación no encuentran entretenimiento para la otra media salvo el vicio y el libertinaje. Así que con toda justicia puede decirse que aquellos que visten a todo el mundo están ellos mismos en harapos.[7]

Podemos pasar por alto aquí la total irrealidad de la sugerencia de que si las personas que visten al mundo están en harapos sólo se debe a su falta de educación. En este contexto es más importante que el ideal de la educación aparezca como un simple medio para el fin de "tener *ideas* con las que el niño hecho hombre pueda divertirse" (en su "tiempo libre", por supuesto), de manera que se mantenga alejado de "la bebida y el vicio" y, sobre todo, de malgastar todo ese precioso dinero que podría dedicarse al servicio productivo de la acumulación capitalista. El hecho de que los factores económicos estén implicados no sólo en "poner a los niños a trabajar demasiado pronto", sino también en explotar la inclinación a "la bebida y el libertinaje" del trabajador, es algo que, por supuesto, debe escapar a la atención del moralista Adam Smith. El "punto de vista de la economía

política" resulta ser autodestructivo también a este respecto. Puesto que Adam Smith no puede poner en cuestión el cuadro económico del capitalismo, cuyo punto de vista representa, debe buscar remedios a los efectos negativos del "espíritu comercial" fuera de la esfera económica. Y así acaba con una apología moralizante de un irrealista antídoto educativo. (Como hemos visto, Adam Smith no es en absoluto el único de sus contemporáneos en pensar así, ni tampoco entre los pensadores y escritores burgueses posteriores a él.)

Y aquí aparece una contradicción interna. Porque si el diagnóstico de Adam Smith es correcto al decir que "el descuido y desprecio de la educación", etcétera, se deben al poder del creciente "espíritu comercial", ¿cómo podemos esperar un *remedio* efectivo a todos los efectos negativos observados mediante un simple llamado a una "debida educación"? Pero precisamente porque ésta es una contradicción *interna* del punto de vista burgués —que necesariamente abarca tanto la negación como la acrítica afirmación de los factores causales fundamentales—, la "superación" de los fenómenos criticados sólo se puede considerar bajo la forma de un utópico "deber ser".

Robert Owen, en una fecha posterior, describe con gráfico realismo la forma en que todo lo domina el poder del dinero:

> El hombre así circunscrito ve a todos los que lo rodean corriendo hacia delante, a gran velocidad, para adquirir la *riqueza individual*, desentendidos de él, de su bienestar, sus necesidades e incluso de sus sufrimientos, excepto por una degradante caridad parroquial, adecuada únicamente para robar el corazón del hombre en contra de sus semejantes, o para formar al tirano y al esclavo. Hoy trabaja para un amo, mañana para otro, luego para un tercero, y un cuarto, hasta que todos los lazos entre empleadores y empleados son supeditados a la consideración de qué *ganancia inmediata* pueda obtener cada uno del otro. El empleador mira al empleado como *simple instrumento de ganancia*.[8]

Sería difícil encontrar una descripción más exacta de cómo todas las relaciones humanas se subordinan a la autoridad impersonal del dinero y la búsqueda de la ganancia. Y sin embargo, incluso Owen, aunque más práctico en sus esfuerzos por establecer un experimento educativo, espera que los males denunciados se curarán gracias al impacto de la "razón" y la "ilustración":

> ¿Deberemos, pues, privar durante más tiempo de la instrucción nacional a nuestros semejantes, quienes, como se ha demostrado, podrían fácilmente ser enseñados a ser industriosos, inteligentes, virtuosos, y miembros valiosos del Estado? Cierto es, sin duda, que todas las medidas ahora propuestas son únicamente un compromiso con los errores del presente

sistema; pero como esos errores existen ahora casi universalmente, y *deben ser superados solamente con la fuerza de la razón*; y como la razón, para alcanzar los más beneficiosos propósitos, realiza su avance *paso a paso*, y progresivamente establece una verdad de mayor importancia tras otra, resultará evidente, para mentes de pensamiento amplio y cuidadoso, *que solamente mediante estos y similares compromisos es que se puede esperar razonablemente el éxito en la práctica*. Porque tales compromisos ponen la *verdad y el error* ante el público; y siempre que sean claramente exhibidos juntos, *la verdad debe prevalecer por último*... se espera con confianza que esté cercano el periodo en que el hombre, *debido a su ignorancia,* ya no siga durante mucho tiempo infligiendo al hombre innecesaria miseria porque *la masa de la humanidad será ilustrada* y discernirá claramente que actuando así creará inevitablemente miseria para ella misma.[9]

Esta cita es muy significativa también en otro aspecto: revela la estrecha relación entre el utopismo y la propuesta de proceder "paso a paso", "únicamente mediante compromisos", de superar los problemas existentes "solamente por la fuerza de la razón" (hoy día diríamos: mediante la "ingeniería social", la "ingeniería humana", y, por supuesto, "mediante compromisos elaborados en la mesa de negociaciones", etcétera). Ciertamente, las necesarias limitaciones del horizonte burgués prescriben la metodología del "gradualismo" y los "compromisos" como un axioma del "razonamiento crítico". Sin embargo, como los problemas en juego son problemas generales, la contradicción entre el carácter *global* de los fenómenos sociales criticados y la *parcialidad* y el *gradualismo* de los remedios que sólo son compatibles con "el punto de vista de la economía política", debe reconciliarse ficticiamente con la superficial generalidad de algún utópico "deber ser". Y así el *específico fenómeno social,* agudamente observado en primer lugar (el impacto deshumanizador del "espíritu comercial", que convierte a los hombres en "simples instrumentos de ganancia", etcétera), considerado ahora desde el ángulo del remedio imaginario, o sea, un remedio intelectual, pierde su carácter *social* específico y se convierte en un vago e intemporal "error" e "ignorancia". De modo que al final el filósofo social puede concluir con triunfante circularidad que el problema de la "verdad *versus* el error y la ignorancia" —que es un problema de la "razón" y la "ilustración"— puede resolverse "solamente por la fuerza de la razón". (No hace falta decir que la única seguridad que puede dar acerca del éxito de su remedio educacional es, nuevamente, circular: la afirmación de que "la verdad debe prevalecer por último, porque la masa de la humanidad terminará siendo ilustrada".)

Los adversarios contemporáneos de Marx denunciaron a menudo el carácter supuestamente "utópico" e "ideológico" de su pensamiento —en

nombre de una "ingeniería social, de un "proceder mediante compromisos", "paso a paso", etcétera. Las críticas de esta especie, sin embargo, no pueden tomarse en serio. Porque el hecho es que el utopismo es incompatible con la amplitud dialéctica del enfoque de Marx que no asigna una fuerza exclusiva a ningún factor social particular puesto que presupone la reciprocidad dialéctica de todos ellos. El utopismo, al contrario, es necesariamente inherente a todos los intentos que ofrecen simples remedios *parciales* a problemas *globales* —de acuerdo con las limitaciones sociohistóricas del horizonte burgués—, y salvando la brecha entre la parcialidad de las medidas *ad hoc* propugnadas y los resultados generales anticipando arbitrariamente un resultado a su propio gusto. Y esto es precisamente lo que caracteriza los esfuerzos ideológicos de la "ingeniería social". Puesto que esta última, por definición, no puede tener una estrategia general, tampoco tiene derecho a anticipar el impacto general de las medidas particulares. Y, sin embargo, lo hace, en tanto defiende su propio enfoque en oposición a las alternativas generales, o en tanto espera confiadamente que el sistema social establecido sea capaz de hacer frente a sus problemas mediante el gradualismo de la "ingeniería social". El velado utopismo de este enfoque consiste en la arbitraria postulación de la forma de sociedad dada, capitalista, como marco necesario para cualquier cambio concebible —como quiera que sea, para cualquier cambio "razonable"—, y presupone una fe completamente infundada, utópica, en la capacidad de las medidas parciales admisibles para obtener el resultado general anticipado. Las medidas "racionales" de la "ingeniería social gradual" se plantean como representativas de la realidad (el *ser*), firmemente arraigadas en la tierra, en oposición al carácter normativo (el *deber ser*) de las denunciadas "utopías" e "ideologías" generales. En realidad, sin embargo, la apología del "gradualismo" y las "medidas parciales" no es más que una *forma negativa de normatividad,* que defiende las posiciones de poder establecidas contra el creciente reto sociohistórico de las fuerzas socialistas. No es extraño, por lo tanto, que los ideólogos de la "ingeniería social" rechacen la recusación marxista de sus perspectivas como "utopismo" e "ideología".

No hace falta decir que hay diferencias muy sustanciales entre el "utopismo heroico" de la burguesía temprana— cuyos representantes: Rousseau, Kant, Goethe, Schiller, Adam Smith y Owen son verdaderamente *Titanenartig* comparados con los actuales defensores del orden burgués— y el *apologético* "utopismo velado" de las diversas tendencias contemporáneas de la "ingeniería social". No obstante, la estructura del pensamiento burgués en general es inherentemente utópico y gradualista. Puesto que los fundamentos de la sociedad capitalista deben tomarse axiomáticamente por descontado, los efectos deshumanizantes del "espíritu comercial" sólo se pueden "superar" en la forma de un utópico *deber ser* que, tan pronto como se traduce en alguna medida práctica, invariablemente resulta un extra-

vío: alguna especie de "medida gradual" que —en su defensa práctica del orden capitalista de la sociedad— no puede sino intensificar las contradicciones inherentes a las enajenadas relaciones sociales de producción, en vez de superarlas. De ahí la trágica ironía de la muerte de Fausto: el ruido de los picos de los sepultureros ansiosamente saludado como la realización de un anhelo, como verdadera realización del gran sueño fáustico. Porque la enajenación y reificación capitalistas de todo lo humano "deben superarse únicamente por la fuerza de la razón" —por una "razón" constreñida por las necesarias premisas de la sociedad burguesa— y está claro que la razón no es suficiente. Más aún porque una fuerza social real —que amenaza prácticamente a la "razón" del gradualismo utópico— aparece en el horizonte. De ahí el espanto y la desesperación de Schiller quien, en el poema gemelo de *Las palabras de la ilusión*, escrito en 1797 y titulado *Palabras de fe*, vuelve la espalda a "la plebe" que mostró su poder en la revolución francesa, y se atrinchera profundamente en el reino *interior* de un *deber ser trascendental*:

El hombre nació libre y libre está,
Aunque haya nacido encadenado.
Que no los engañe el gritar de la plebe,
Ni excesos de locos furiosos.
Al hombre libre no lo has de temer,
Pero al esclavo que rompe sus cadenas.

Y existe un Dios y una santa voluntad,
Aunque la humana vacile.
Allende el tiempo y espacio alienta
Arriba, viviente, el más alto pensar.
Y en lo que cambia eternamente
Un espíritu inmóvil está presente.

[Traducción del alemán de Mariana Frenk]

El gradualismo utópico de Owen está motivado también por el temor a la naciente alternativa sociohistórica, en tanto insiste en que, bajo las condiciones en que viven, los trabajadores

> adquieren una gran ferocidad de carácter que, si no se proyectan juiciosamente medidas legislativas para prevenir su aumento, y mejorar la situación de esta clase, *tarde o temprano hundirá al país en un formidable y quizás inextricable estado de peligro*. El objetivo directo de estas observaciones es producir el mejoramiento y *evitar el peligro*.[10]

Dados estos antecedentes, no puede asombrarnos que las grandes utopías educativas del pasado —que originalmente se proyectaron como una fuer-

za que se enfrentase al poder enajenante y deshumanizador del "espíritu comercial"— debieran resultar completamente ineficaces contra la difusión de la enajenación y la reificación de todas las esferas de la vida. Incluso en el terreno de la educación superior, que durante largo tiempo pudo refugiarse tras la prestigiosa fachada de su propia irrelevancia para las necesidades directas de un capitalismo de *laissez faire* que se expandía "espontáneamente", el antiguo ideal de crear un "individuo multifacético" y "armonioso" se fue abandonando gradualmente hasta que en lugar suyo prevaleció la más estrecha especialización, que nutre de "asesores", "expertos" y "expertos en experiencia" a la maquinaria burocrática, creciente como un cáncer, del capitalismo moderno.

> Todos somos conscientes de la desintegración del pensamiento y el conocimiento en un número creciente de sistemas separados, cada uno más o menos contenido en sí mismo, con su propio lenguaje, y sin reconocer ninguna responsabilidad en cuanto a conocer o preocuparse por lo que sucede fuera de sus fronteras... La historia de la torre de Babel bien podría haber sido una visión profética de la universidad moderna; y la fragmentación que se revela claramente en ella afecta a toda la sociedad.[11]

El "espíritu comercial" requirió, para su plena realización, la fragmentación, mecanización y reificación de todas las relaciones humanas. Por eso es que la suerte del ideal de "universalidad" expresado en las grandes utopías educativas del pasado tuvo que resolverse en la forma que todos conocemos. Lo que decidió el destino de aquellas utopías en el momento mismo de su concepción fue el hecho de que pretendían producir los efectos deseados *en vez* de los cambios sociales necesarios, y no *a través* de ellos.

2. LA CRISIS DE LA EDUCACIÓN

Ninguna persona en su sano juicio negará que la educación está en crisis.[12] Sin embargo, muy comprensiblemente, hay grandes desacuerdos acerca de la naturaleza de esta crisis. Los ideólogos profesionales de la guerra fría están desconcertados. Como observa Chomsky:

> Habiendo definido la cuestión de la irrelevancia política del movimiento de protesta, Kristol pasa a considerar la cuestión de qué es lo que lo motiva —más en general, qué es lo que ha hecho a los estudiantes y universitarios "inclinarse hacia la izquierda" en medio, a juicio suyo, de una general prosperidad y bajo liberales administraciones del Estado benefactor. Esto, según él observa, *"es un enigma al que ningún sociólogo le ha dado todavía respuesta"*. Puesto que todos estos jóvenes son acomo-

dados, tienen promisorios futuros, etcétera, su protesta debe ser *irracional*. Debe ser el resultado del aburrimiento, de un exceso de seguridad o de algo semejante.[13]

Otros, aunque dispuestos a conceder algunos puntos de menor cuantía (referentes a las "facilidades para la investigación", el "tamaño de los grupos de clase" y otros por el estilo) insisten en que sólo "un puñado de alborotadores" y "criminales académicos" son responsables de los disturbios. La persistente y creciente intensidad de la crisis de la educación en los principales países capitalistas, sin una sola excepción, sugiere, sin embargo, una conclusión muy diferente. Podemos anticiparla en una sola frase: la crisis actual no es simplemente la de alguna institución educativa, sino la crisis estructural de todo el sistema de "interiorización" capitalista mencionada al principio de este capítulo.

Es innecesario decir que tal "interiorización" no puede tener lugar sin el esfuerzo concertado de las diversas formas de "falsa conciencia" que representan las enajenadas relaciones sociales de producción de mercancías, como la expresión directa y "natural" de los intereses y deseos del individuo. "Normalmente" —esto es, cuando la producción de mercancía sigue su curso sin alteraciones, respaldada por la demanda individual en expansión— la "ideología del consumidor", que refleja el cuadro material de la sociedad, prevalece y genera el necesario "consenso": la fácil aceptación de pseudoalternativas, como decisiones genuinas, a las que se enfrenta el individuo manipulado tanto en el mercado económico como en el político. Sin embargo, en tiempos de crisis económica surgen serias complicaciones. En Estados Unidos, por ejemplo, cuando se produjo la última recesión económica hace algunos años, los artículos periodísticos y los *slogans* publicitarios estaban llenos de referencias al supuesto "deber patriótico" de comprar incluso los objetos menos deseados, con la admisión implícita —un claro alejamiento de la práctica moral de la publicidad cotidiana basada en el axioma "no ideológico" de la "naturalidad" del capitalismo— de que tales bienes son verdaderamente *indeseados* y no tienen relación alguna con los apetitos "espontáneos" del individuo. Lo que se le pedía al público que comprara eran "bonos patrióticos" irredimibles del sistema de capitalismo norteamericano. La función principal de las operaciones tipo Vietnam en el sistema norteamericano de incentivos es que el compromiso militar directo porporciona el marco para la publicidad "patriótica" y que el multimillonario impulso a la economía magnifica el apetito del *sistema* —en la forma de autoconsumismo de la producción de guerra—, sin necesidad de expandir el apetito excesivamente saturado del atiborrado individuo consumidor.[14]

Ciertamente, debido a las contradicciones económicas del capitalismo, la estructura de la economía ha cambiado significativamente hace ya mucho por lo que se refiere a la relación entre las ramas de la industria consu-

midora y no consumidora. Como escribe Robert Heilbroner:

> ...un aspecto central de nuestra experiencia de crecimiento de los dos últimos decenios, es uno que pocos portavoces del futuro discuten francamente. Este es el hecho de que nuestro gran "boom" no comenzó sino hasta el estallido de la segunda guerra mundial, y que su persistencia desde entonces ha estado vinculada consistentemente a una demanda económica más militar que puramente civil.[15]

Y S. M. Rosen añade correctamente: *"La economía armamentista ha sido el principal instrumento keynesiano de nuestra época. Pero su empleo ha sido disfrazado de 'interés nacional'."*[16] No obstante, mientras la contribución de las industrias de consumo no volvió a aparecer como factor vital en el mantenimiento del equilibrio general, no hubo una necesidad urgente de modificar la ideología consumista tradicional. No sólo porque esta ideología del consumismo adquirió una significación mayor como medida de la "superioridad" del sistema sobre las economías poscapitalistas (que tuvieron que emprender el difícil camino de una "acumulación socialista" en un nivel muy atrasado), sino también porque las pretensiones de representar el "interés nacional" siempre han formado parte integrante de la ideología burguesa. Sin embargo, a medida que se multiplican las complicaciones del sistema económico, aumenta la necesidad de una importante "desmaterialización" del sistema de incentivos individuales, que requiere necesariamente un mayor reajuste de los mecanismos de "interiorización". Aún más, en tanto que la "brecha tecnológica" entre Estados Unidos y los demás países capitalistas principales se estrecha, se intensifica la competencia que amenaza la alta tasa de ganancia, bajo la presión de costos salariales relativamente más elevados.[17] Tenemos que añadir a esto otro factor que es, en perspectiva, de la mayor importancia: el bloqueo de la posibilidad de buscar una solución a la grave crisis estructural de la sociedad mediante una tercera guerra mundial. El impacto potencial de este bloqueo puede verse si se recuerda que las "grandes guerras" del pasado: 1] "desmaterializaron" automáticamente el sistema de incentivos, ajustando, por consiguiente, también los mecanismos de "interiorización"; 2] impusieron bruscamente un nivel de vida radicalmente más bajo a las masas populares, que éstas aceptaron voluntariamente, dadas las circunstancias; 3] con igual brusquedad (en estrecha vinculación con el punto anterior, por supuesto), ampliaron radicalmente el margen de ganancia; 4] introdujeron un elemento vital de racionalización y coordinación en el sistema; y, por último pero en no menos grado de importancia, 5] dieron un inmenso impulso tecnológico a la economía global, en un frente amplio. La demanda militar normal, aunque masiva, simplemente no puede compararse a esta combinación de factores tanto económicos como moral-edu-

cativos-ideológicos cuya eliminación podría muy bien resultar excesiva para el sistema del capitalismo mundial.

La necesidad de reajustar los mecanismos de "interiorización" es grande y va en aumento. Sin embargo, no hay a la mano ninguna ideología aceptable para responder a ella. Las "autoridades" tradicionales de la democracia burguesa están actualmente en una crisis que deja pequeña a la "crisis de democracia" que en otra ocasión puso al fascismo en el primer plano como "solución", para mantenerse a la altura de las necesidades de la producción de mercancías. (Hoy día, sin embargo, los grupos de poder capitalista no pueden optar de buena gana por la solución fascista; no sólo porque tal opción implicaría necesariamente una tercera guerra mundial, sino también porque la actual estructura de producción de mercancías —que requiere un *sobreconsumo* constantemente intensificado de productos en su mayor parte *indeseados*— no lo permite; sencillamente no es factible inducir el sobreconsumo a punta de pistola. Los países —desde España, Portugal y Grecia hasta los diversos regímenes latinoamericanos— que, con la tutela norteamericana, pueden hacer frente a sus problemas con una solución de tipo fascista son todos ellos, sin una sola excepción, no sólo económicamente subdesarrollados sino también impotentes para llevar a cabo una política exterior independiente que podría traer consigo el peligro de desencadenar una tercera guerra mundial.) La monstruosa *burocratización* de la sociedad, de acuerdo a las necesidades de un sistema cada vez más complejo de producción de mercancías, logró vaciar a las "instituciones democráticas" de toda la significación que poseyeron hasta ahora, reduciendo incluso el Parlamento —ese "pináculo de las instituciones democráticas"— al estatus de una sociedad de debates de segundo orden, gracias al "consenso" (que equivale de hecho, si no necesariamente en la intención, a una auténtica "colusión") que prevalece en todas las principales cuestiones políticas. También las diversas estructuras *jerárquicas* de la sociedad, que en el pasado fueron vitalmente importantes para determinar la orientación de las generaciones más jóvenes, ahora, por una cantidad de razones a las que regresaremos en un momento, resultan ser no sólo ineficaces en su función estabilizadora y orientadora de valores, sino que también demuestran ser blancos definidos para la disensión activa y la oposición radical.

Debemos considerar la crisis de la educación formal dentro de este marco más amplio. Porque —como ya Paracelso sabía muy bien— la educación "es nuestra verdadera vida, desde la juventud hasta la vejez, y hasta el borde de la muerte", y por lo tanto su correcta definición no puede limitarse a contemplar una simple fracción de los complejos fenómenos implicados. La educación formal está estrechamente integrada a la totalidad de los procesos sociales, e incluso por lo que respecta a la conciencia particular del individuo, se juzgan sus funciones de acuerdo con su *raison d'être*,

identificable en la sociedad en su conjunto. En este sentido, la crisis actual de la educación formal no es más que la "parte visible del iceberg". Porque el sistema educativo formal de la sociedad no puede funcionar inalterado, a menos que esté *de acuerdo* con la estructura educativa *general* —es decir, el sistema específico de *"interiorización"* efectiva— de esa sociedad dada. Así, la crisis de las instituciones educativas es indicativa de una totalidad de procesos de que la educación formal es parte *integrante*. La cuestión central de los actuales "contestatarios" de las instituciones educativas establecidas no es simplemente "el número de estudiantes por grupo" la "insuficiencia de facilidades para la investigación", etcétera, sino la *raison d'être* de la educación misma. No hace falta decir que semejante cuestión abarca inevitablemente no sólo la totalidad de los procesos educativos, "desde la juventud hasta la vejez", sino también la *raison d'être* de los instrumentos e instituciones de intercambio humano en general. El verdadero tema del debate es si tales instituciones —incluyendo las educativas— están hechas para los hombres, o si los hombres deben seguir al servicio de las enajenadas relaciones sociales de producción. Así, la "contestación" de la educación, en este sentido más amplio, es el mayor reto al capitalismo en general, porque afecta directamente a los procesos mismos de "interiorización" mediante los cuales la enajenación y la reificación han logrado prevalecer hasta ahora sobre la conciencia de los individuos.

En la sociedad capitalista la educación tiene dos funciones principales: 1] la producción de las habilidades necesarias para dirigir la *economía*, y 2] la formación de los cuadros y la elaboración de los métodos, de control *político*. Como Gramsci subrayó:

> En el mundo moderno se ha ampliado de un modo inaudito la categoría de los intelectuales [...] El *sistema social democrático-burgués* ha elaborado masas importantes, no todas justificadas por las necesidades sociales de la *producción*, aunque lo están por las necesidades *políticas* del grupo dominante fundamental.[18]

De acuerdo con esto, la crisis de la educación se manifiesta también primordialmente en los planos político y económico. Robert Owen señaló ya que sus programas educativos chocaban con la resistencia de los intereses políticos y económicos. Trató de hacer ver que las medidas que propugnaba,

> cuando no estuviesen influidas por *sentimientos partidistas* o estrechas nociones *del propio interés inmediato* sino consideradas *únicamente en una visión nacional*, demostrarían ser beneficiosas para el niño, para los padres, para los empleadores y para el país. Sin embargo, tal como somos educados ahora, muchos individuos no pueden separar las cuestiones generales de las *consideraciones parciales*, mientras que otros solamente pue-

den verlas a través de la actual *ganancia pecuniaria.*[19]

Estos factores económicos y políticos, por supuesto, no están en relación armoniosa unos con otros. Al contrario, son manifestaciones de una estructura antagónica de la sociedad, y las síntesis intentadas —por ejemplo, la apelación "racional" de Owen a la "visión nacional" —solamente pueden proporcionar remedios temporales, y las medidas propuestas sólo son aceptables en tanto se encuentran de acuerdo con los intereses *parciales* (*particulares*) de la burguesía. Las cuestiones, sin embargo, se complican aún más por una contradicción existente *en el interior* de esta parcialidad (particularidad). A saber; la contradicción entre los intereses particulares de los capitalistas *individuales* (en palabras de Owen: "las estrechas nociones equivocadas del propio interés *inmediato*") y los intereses más amplios de la burguesía *como clase.* (Esta última es la que se presenta como "el interés nacional".) Hablando en general, las "necesidades *políticas* de la clase dirigente fundamental" son los intereses de la burguesía en su conjunto, mientras que las necesidades *económicas* de la producción están mucho más directamente relacionadas con los intereses de los capitalistas individuales.

Es innecesario decir que no hablamos de una relación *estática*: los diversos conjuntos de necesidades políticas y económicas interfieren recíprocamente. También debe subrayarse que el impacto de uno u otro conjunto no es siempre el mismo en el sistema de determinaciones sociales generales. En vida de Gramsci, la *sobreproducción* de intelectuales observada por él se debió primordialmente a las "necesidades políticas de la clase dirigente fundamental". Hoy la situación es muy diferente. La causa principal de sobreproducción intelectual es ahora *económica* y no *política*; prevalece *a pesar* de la inestabilidad política que va necesariamente asociada a ella.

Ésta es una cuestión muy importante porque muestra los límites dentro de los cuales el capitalismo es capaz de controlar sus contradicciones internas. Los llamados "objetivos nacionales" —los intereses generales de la clase dirigente en su conjunto elaborados mediante la idealizada maquinaria política de los "compromisos"— se determinan de acuerdo con los intereses inmediatos de la mayoría de los capitalistas individiduales. (El término "mayoría" no significa, por supuesto, una simple mayoría numérica de accionistas individuales, sino los representantes de los grupos de intereses económicos más poderosos.) De acuerdo con esto, los intereses económicos inmediatos prevalecen siempre en el capitalismo, y la racionalización última del capitalismo, que opera sobre la base de los intereses *generales* del capital, al superar integralmente los intereses particulares de los capitalistas *individuales,* implica necesariamente la efectiva liquidación de la burguesía como fuerza social, lo cual únicamente es concebible mediante el derrocamiento del Estado burgués.[20] Así pues, no importa cuán agudos sean los peligros políticos implicados en algunas tendencias del desarrollo económico,

el capitalismo es en principio incapaz de encontrar un remedio radical para ellos.

Por lo que respecta a la sobreproducción estructural de intelectuales, el meollo de la cuestión es que un volumen creciente de la maquinaria económica está vinculándose al campo de la educación, para producir no sólo un número creciente de graduados y posgraduados, etcétera, sino también toda una red de compañías directamente interesadas en la expansión de la "cultura". El hecho de que en la producción de intelectuales —al contrario de lo que sucede en la de automóviles— el límite superior no es el cielo sino la disponibilidad de oportunidades de empleo dignas de consideración (lo cual depende, por supuesto, de la estructura de la sociedad en su conjunto), no puede insertarse en el sistema de cálculos de la producción de mercancías. La expansión económica requiere una producción intelectual en expansión (cualesquiera que sean su calidad y efectos generales), y esto es suficiente para mantener la máquina en funcionamiento. (Por supuesto, los quijotescos *Black-paper writers* que quieren resolver este problema mediante medidas restrictivas, políticas y económicas, no tienen idea del tipo de sociedad capitalista en que viven.)

El problema se agrava aún más por otra contradicción del sistema: la multiplicación del "ocio" como resultado de los especuladores avances tecnológicos que presenciamos hoy día. No es preciso decir que hasta cierto punto el sistema no sólo es capaz de absorber el "tiempo libre" recién producido y el desempleo que potencialmente le acompaña, sino también de convertir a ambos en instrumentos de una expansión e impulso económico aún mayor. (La creciente "industria de la cultura", la expansión de servicios parásitos, etcétera.) Pero aquí, una vez más, los límites no deben sobreestimarse. No sólo porque el ritmo del avance tecnológico es precipitado, y no sólo porque los grupos de poder capitalistas no pueden escapar a largo plazo de las consecuencias del debilitamiento estructural de su posición competitiva (debido a la participación creciente de los factores parasitarios en la economía en general) por lo que respecta a los nacientes sistemas poscapitalistas, sino también porque una expansión sin problemas del "ocio" es inconcebible sin una radical superación de su actual carácter insensato.

Sería ilusorio esperar cambios importantes a este respecto. La única forma de contabilidad que conoce el capitalismo es una estrecha contabilidad *monetaria,* mientras que para enfrentar seriamente los problemas del "tiempo libre" (no "ocio" inútil) se requiere un enfoque radicalmente diferente: la institución de una *contabilidad social* en una sociedad que haya logrado emanciparse de las mutiladoras presiones de las mediaciones enajenadas de segundo orden de la producción de mercancías. Como ya vimos, la ideología burguesa, desde Adam Smith, solamente ha podido enfrentar el problema de la educación y el ocio dentro de un estrecho marco utili-

tario: como "diversión de la mente", destinada en parte a restaurar las energías del obrero para la inhumana rutina del día siguiente, y en parte para mantenerlo alejado del "vicio" derrochador. La concepción de "tiempo libre" como vehículo para superar la oposición entre trabajo normal y trabajo intelectual, entre teoría y práctica, entre creatividad y rutina mecánica y entre fines y medios, debía quedar mucho más allá del horizonte burgués. Incluso Goethe, en su *Fausto,* insistió con profunda ambigüedad en que "para realizar la Gran Obra, un espíritu es suficiente para mil manos":

Dass sich das grösste Werk vollende,
Genügt Ein Geist für tausend Hände.

El punto de vista de Marx, en agudo contraste con el "ocio" ciegamente subordinado a las necesidades de la producción de mercancías, no sólo implica la sustitución de la "fragmentaria" contabilidad monetaria por una contabilidad social global, sino al mismo tiempo la realización práctica de la cultura, adquirida gracias al "tiempo libre", de forma que se integre la "ejecución" con la toma de decisiones y adopción de políticas que pueden darle un sentido de utilidad, gracias a la superación positiva de las jerarquías sociales existentes.

Por lo que se refiere a la crisis de la actual ideología burguesa, podemos observar cómo madura y se agudiza una vieja contradicción. Ya vimos que *"utopismo"* y *"gradualismo"* no eran más que dos caras de la misma moneda. Otro aspecto de este problema concierne a la oposición entre *especialización* y *comprehensividad.* La especialización en la ideología neopositivista, solamente podía prevalecer en el marco social de una relativa estabilidad capitalista —conseguida mediante el establecimiento de los mecanismos monetarios keynesianos y su gran respaldo económico: la industria armamentista de capital monopolista—, que tenían como inmediata necesidad ideológica la producción de las *técnicas manipuladoras* de la "ingeniería social" las "comunicaciones", la "ingeniería humana", las "relaciones públicas", la "investigación de mercados", las "encuestas de opinión", la "estructuración laboral", etcétera. Indirectamente, este culto de la "sólida especialización" sirvió también como una forma de autopublicidad ideológica en oposición al "utopismo", la "ideología", la "metafísica", el "mesianismo", la "totalización", el "milenio", etcétera, dirigidos todos ellos abrumadoramente contra el marxismo, aun cuando las pretensiones "científicas" y "objetivamente metaideológicas" de los autores respectivos frecuentemente no les permitieron hacerlo de modo explícito. Cuando los ideólogos que traficaban con "el fin de la ideología" acusaron al marxismo de prometer el milenio, en realidad ocultaban su propio rechazo de toda historicidad, disfrazando así un pervertido e hipócrita culto del milenio

capitalista. Como observó Marx, el campeón de la "democracia":

> que ve en la república democrática el reino milenario y no tiene la menor idea de que es precisamente bajo esta última forma de Estado de la sociedad burguesa donde se va a ventilar definitivamente por la fuerza de las armas la lucha de clases.[21]

La diferencia con los apologistas actuales de la "democracia" burguesa es que éstos no pueden evitar tener al menos cierta sospecha de la realidad de la lucha de clases. Sin embargo, en el reciente periodo de expansión y relativa estabilidad interna del capitalismo, la glorificación de la experiencia manipuladora como "ciencia social" y "ciencia política" (y quién sabe cuántas cosas más: en algunas universidades norteamericanas hay incluso departamentos de "ciencia apiaria" y "ciencia mortuoria", que enseñan apicultura e inhumación) fue para ellos una forma conveniente de enfrentarse "objetivamente" al adversario ideológico y de crear al mismo tiempo la impresión "científicamente fundada" de la absoluta permanencia de la sociedad capitalista. No obstante, como acertadamente puntualiza S. M. Rosen:

> El énfasis en el cientifismo es él mismo una especie de ideología; sugiere que los valores centrales de la tradición económica del Occidente —mercados libres, eficiencia, crecimiento— son suficientemente validos en nuestra época como para que se requiera ningún escrutinio más serio. Más bien son la base aceptada sobre la que construir técnicas más efectivas para lograrlos.[22]

En una época de inestabilidad y crisis, sin embargo, las técnicas de manipulación, no importa cuán "científicas" pretendan ser, no bastan. Así, se requieren nuevos esfuerzos para elaborar "teorías generales", "modelos globales", "metáforas flexibles", etcétera, mediante la "Comisión presidencial para objetivos nacionales", mediante instituciones de "Estudios estratégicos", mediante agencias como la "Corporación Rand", y así sucesivamente. Y en forma bastante significativa, hay incluso intentos de "rehabilitar", y rescatar así para su uso "objetivo", también una forma respetable de "utopía". En la edición revisada de su libro, Daniel Bell escribe:

> El fin de la ideología no es —no debe ser— también el fin de la utopía. Si acaso, podemos recomendar la discusión sobre la utopía sólo siendo conscientes de la trampa de la ideología. [La nueva, *empírica* utopía] tiene que especificar adónde queremos ir, cómo llegar allá, los costos de la empresa, y alguna explicación y justificación para determinar quién va a pagar... Los problemas que enfrentamos dentro de nuestras fronteras y en el mundo se resisten a los viejos términos del debate ideoló-

fico entre "izquierda" y "derecha", y si actualmente, y con buenas razones, "ideología" es una palabra irremediablemente obsoleta, no es necesario que la "utopía" corra la misma suerte.[23]

Así, la especie de "utopía" que puede rescatarse semánticamente del estado de "irremediable obsolescencia de la ideología" es la "efectiva, empírica utopía" del capitalismo norteamericano. (Ya vimos cuán entusiastamente Bell aplaudió la autotranquilizadora afirmación de Tucker según la cual el concepto de comunismo de Marx está siendo realizado en "la Norteamérica actual".) Los criterios que emplea para diferenciar las "utopías empíricas" de las "ideológicas" son igualmente reveladores: 1] el rechazo de la "retórica de la revolución" de la Nueva Izquierda (la "vieja" se supone definitivamente enterrada, junto con sus obsoletos "conceptos ideológicos"); 2] la condenación del "panafricanismo o alguna otra ideología" de los Estados independientes de África; y 3] la denuncia del "odio, la intolerancia y la expulsión de las capas medias" que se supone caracteriza al sistema cubano. ¡Un criterio es más "meta-ideológico, científicamente objetivo" que el otro! En verdad todos son igualmente dignos de la "Gran Sociedad" y la "nueva frontera" de la utopía espléndidamente efectiva y empírica del capital monopolista que demuestra cotidianamente su superioridad sobre toda ideología no sólo en Vietnam sino en otros cuarenta y ocho países también.[24]

Sin embargo, cuando se trata de elaborar concretamente las "teorías generales", no sólo denunciando al adversario "atrapado ideológicamente" por ofrecer "poca definición del futuro",[25] los resultados son ciertamente muy escasos. Como escribe Chomsky acerca de un "clásico" de esta nueva oleada de "pensamiento estratégico" que ha recibido mucha publicidad, el libro de Herman Kahn, *Sobre la guerra termonuclear* (alabado por algunos como "uno de los grandes libros de nuestra época"):

> ésta es sin duda una de las obras más vacías de nuestra época... Kahn no propone teorías, ni explicaciones, ni supuestos fácticos que se puedan probar por sus consecuencias, como hacen las ciencias que él trata de imitar; sugiere simplemente una terminología y proporciona una fachada de racionalidad. Cuando se esbozan conclusiones de una política particular, están respaldadas únicamente por observaciones *ex cathedra* para las que ni siquiera se sugiere base alguna ... Lo notable es que personas serias presten atención a estos absurdos, sin duda debido a la fachada de profundidad y pseudociencia.[26]

Sería ciertamente muy sorprendente si los resultados fuesen distintos a como son en la realidad. Porque las contradicciones que determinan la parcialidad (particularidad) del punto de vista ideológico burgués son mucho más agudas hoy día, cuando el capital monopolista está fuertemente amenazado tanto interna como internacionalmente, que en la época del

fracaso de las grandes "utopías heroicas". Una teoría sociohistórica general y dinámica es inconcebible sin la base práctica de una fuerza positivamente interesada en la transformación social. La parcialidad (particularidad) del propio interés burgués, que evidentemente no está inclinado a tal transformación, puede ofrecer nada más que variaciones sobre un modelo *estático*: la proyección del orden social establecido como una especie de "milenio empírico" sujeto a "mejoras graduales" y a "reformas fragmentarias" aplicadas a sus detalles menores.

La actual crisis ideológica es sólo una expresión específica de la crisis estructural general de las instituciones capitalistas. No hay espacio aquí para entrar en una discusión detallada de esta compleja cuestión. Debemos conformarnos simplemente con señalar algunos de sus aspectos más importantes. La cuestión principal es que las instituciones del capitalismo son inherentemente violentas y agresivas; están construidas sobre la premisa: "guerra si fallan los métodos 'normales' ". La ciega "ley natural" del mecanismo del mercado, la realización del principio *bellum omnium contra omnes*, implica que los problemas sociales nunca *se resuelven*, sino que solamente se *posponen* o, en realidad —puesto que las posposiciones no pueden servir indefinidamente—, se transfieren al plano *militar*. Así, el "sentido" de las instituciones jerárquicamente estructurada del capitalismo se da en esta última referencia a la violenta "solución paleada" de los problemas, en el campo internacional, porque las unidades socioeconómicas —siguiendo la lógica interna de su desarrollo— se hacen cada vez más grandes y sus problemas y contradicciones, crecientemente más intensos y graves. El crecimiento y la expansión son necesidades internas del sistema capitalista de producción y cuando se han alcanzado los límites locales no hay otra vía de salida excepto la de reajustar violentamente la relación de fuerzas existente. La relativa estabilidad interna de los principales países capitalistas —Gran Bretaña, Francia y Estados Unidos— fue inseparable, en el pasado, de su habilidad para *exportar* la agresividad y violencia generadas internamente por sus sistemas. Sus aliados más débiles —Alemania, Italia y otros—, después de la primera guerra mundial se encontraron en medio de una grave crisis social y solamente la promesa fascista de un reajuste radical de la relación de fuerzas establecida pudo aportar una solución temporal aceptable por la burguesía, transfiriendo las presiones de la agresividad y violencia interna a través de los canales de una preparación masiva para una nueva guerra mundial. Los pequeños países capitalistas, por otra parte, tuvieron simplemente que subordinarse a una de las grandes potencias y seguir las políticas dictadas por ésta, aun a costa de una inestabilidad crónica.

Por más "irracional" que pueda parecer este mecanismo de posposición, que inevitablemente conduce a periódicos enfrentamientos, era un modelo de "racionalidad" si lo comparamos con la situación actual. Porque era

racional en los sentidos limitados de 1] ofrecer a los individuos algunos objetivos específicos que alcanzar, no importa cuán monstruosos puedan haber sido (por ejemplo, las políticas fascistas); 2] estructurar las diversas instituciones del capitalismo en un patrón funcional jerárquico, asignándoles tareas definidas para conseguir los objetivos generales de crecimiento y expansión. Actualmente —puesto que el sistema ha sido decapitado al eliminarse su sanción última: la guerra total contra sus adversarios reales o potenciales—, incluso la apariencia de racionalidad ha desaparecido. Ya no es posible exportar la violencia interna en la escala masiva que se requiere. (Los intentos por hacerlo en escala limitada —por ejemplo, la guerra de Vietnam— no sólo no son sustitutos para el viejo mecanismo, sino que incluso acelaran las inevitables explosiones internas, agravando las contradicciones internas del sistema.) Así como tampoco es posible proseguir indefinidamente con las mistificaciones ideológicas que representaban al desafío interno del socialismo (la única solución posible a la crisis actual), como una confrontación *externa*: una "subversión" dirigida desde fuera por un enemigo "monolítico". Por primera vez en la historia el capitalismo se enfrenta globalmente a sus propios problemas que no se pueden "posponer" por mucho más tiempo, ni se pueden transferir al plano militar con el fin de "exportarlos" en forma de guerra total.[27] Pero tanto las instituciones como la ideología del capital monopolista son *estructuralmente* incapaces de resolver un problema tan radicalmente nuevo. La intensidad y la gravedad de la crisis educativo-ideológica del capitalismo actual es inseparable de este gran desafío histórico.

NOTAS

INTRODUCCIÓN

[1] Véase R. C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx.* Cambridge University Press, 1961. Un examen detallado de este libro puede encontrarse en la nota 13 del cap. VIII, "La controversia en torno a Marx".

[2] Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx.* Ed. Siglo XXI, México, 1975, p. 20.

[3] En alemán, los términos *Entäusserung, Entfremdung* y *Veräusserung* se usan para significar "enajenación" o "extrañamiento". *Entäusserung* y *Entfremdung* son más frecuentemente usados por Marx que *Veräusserung* que es, tal como Marx lo define, "die Praxis der Entäusserung" ("la práctica de la enajenación": Marx-Engels, *Werke* —en lo sucesivo, abreviadamente, MEWE—, vol. 1, p. 376), o, de otra parte, "Tat der Entäusserung" ("el acto de la enajenación" —MEWE, Suplemento al vol. 1, p. 531). Así pues, *Veräusserung* es el acto de trasladar a la práctica (en la forma de vender algo) el principio de *Entäusserung.* En el uso que Marx hace del término, *Veräusserung,* se puede sustituir por *Entäusserung* cuando se encuentre referido a un "acto" o "práctica" específicos. (Véase MEWE, vol. 26, parte I, pp. 7-8, sobre la doctrina de Sir James Steuart a propósito del "beneficio sobre la enajenación". En este contexto, Marx identifica enajenación lo mismo con *Veräusserung* que con *Entäusserung.*) Tanto *Entfremdung* como *Entäusserung,* poseen una triple función conceptual: a] referida a un *principio general*; b] expresión de un *estado de cosas* dado y c] indicación de un *proceso* que domina ese estado. Cuando el acento se pone en la "exteriorización" o la "objetivación", Marx utiliza el término *Entäusserung* (o términos como *Vergegenständlichung*), en tanto que *Entfremdung* se utiliza cuando la intención del autor es la de acentuar el hecho de que el hombre es *enfrentado* por un poder *hostil,* producto suyo, que destruye su propósito.

[4] Véase el cap. VIII, "La controversia en torno a Marx".

[5] No todos en el mismo grado. El cap. VII, que trata de los "Aspectos estéticos" de la enajenación, es el que más fácilmente se presta para ser leído como unidad aparte. Por contraste, el cap. V, en el que se discuten los "Aspectos políticos" de la enajenación no sólo depende en gran medida del cap. IV ("Aspectos económicos"), sino también del cap. VI ("Aspectos ontológicos y morales").

CAPÍTULO I

[1] Antiguas soluciones a problemas de este tipo jugaron un papel de suma importancia en sus modernas reformulaciones. Examínese, por ejemplo, la enorme influencia que ejerció el pensamiento griego sobre la escuela del "derecho natural".

[2] Milton, *Paraíso perdido,* Libro I.

[3] *"Combien voyons-nous de chrétiens aliénés de la vie de Dieu!"* [¡Cuántos cristianos vemos enajenados de la vida de Dios!], escribe Fénélon (*Oeuvres,* Versalles, 1820, vol. XVII, p. 328).

[4] *Epístola a los efesios,* 2, II, 21.

[5] "La concesión de la gracia de Dios" como "el misterio de Cristo" (ibid.).

[6] Carlos Marx, "Sobre la cuestión judía", en C. Marx y F. Engels, *La sagrada*

familia y otros escritos filosóficos de la primera época. Ed. Grijalbo, México, 1958, p. 43.

[7] *Deuteronomio,* XV, 11.

[8] *Isaías,* LXI, 5.

[9] C. Marx, "Sobre la cuestión judía", cit., p. 43.

[10] *Deuteronomio,* XIV, 21.

[11] *Éxodo,* XXII, 25.

[12] C. Marx, op. cit., p. 42.

[13] Ibid., p. 42.

[14] Ibid., p. 44.

[15] Ibid.

[16] Ibid., p. 40.

[17] Véase Martín Lutero, *Werke.* Kritische Gesamtausgabe, Hermann Böhlau, Weimar, 1883, vol. I, p. 667. Y M. Lutero, *Freiheit eines Christenmenschen* (1520), en M. Lutero, *Reformatorische Schriften,* Reclam Verlag, Leipzig, 1945, pp. 98-108.

[18] Thomas Münzer, *Discurso y respuesta del cuerpo sin alma ni espíritu de Wittenberg, que, a través del robo, ultrajó las Santas Escrituras de la cristiandad en la forma más abominable* (1524), citado por Marx en su ensayo "Sobre la cuestión judía", cit., p. 42.

[19] Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones.* Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1958, p. 759.

[20] "*Le Bourgeois, ne peut pas aliener la chose de la commune sans le commendement du roi*", en *Livre de Justice et de plait.* Editado por P. N. Rapetti, París, 1850, p. 47.

[21] "*Chascun peut le sien donner et aliéner par sa volonté*", en *Assises de Jérusalem.* Editado por A. A. Beugnot, París, 1841, vol. I, p. 183.

[22] Th. Hobbes, *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society.* Royston, Londres, 1651, cap. VIII, § 6. Véase también, del propio Hobbes, *The Elements of Law* (escrito en 1640, publicado por primera vez en Londres en 1650), Cambridge University Press, 1928, nueva edición, prólogo y notas críticas de Ferdinand Tonnies: "Y puesto que, tanto el siervo como todo cuanto le es confiado, es propiedad del amo, y todo hombre debe disponer de lo que le pertenece y cederlo a su arbitrio, *el amo puede, por esta razón, enajenar su dominio sobre ellos,* o darlos, testamentariamente, a quien desee" (pp. 100-101).

[23] "El negociar con la tierra, que es para nosotros lo uno y el todo, la condición primordial de nuestra existencia, representa el último paso hacia lo más extremo: el negociar con nosotros mismos. Era y sigue siendo hasta el día de hoy una inmoralidad, sólo superada por la inmoralidad de la propia enajenación", Federico Engels, "Esbozo de crítica de la Economía Política". En C. Marx y F. Engels, *Escritos económicos varios.* Ed. Grijalbo, México, 1966, p. 13.

[24] Kant, *Obras,* Edición Académica, Berlín, 1902, vol. VI, p. 360. Kant ve claramente que "la posesión [física] es la condición del dominio [*manipulatio*] *sobre una cosa en tanto que objeto*; aun cuando éste, *en otra relación,* tenga que ser tratado como *persona*" (ibid., p. 358). En este sentido, al hablar de las diversas formas de *Verdingunsvertrag* (Contrato de reificación), Kant escribe acerca del *trabajador asalariado*: "El contrato salarial [*locatio operae*] es decir, el acuerdo de *utilizar mis fuerzas para otro por un determinado precio* [*merces*]. El trabajador según este contrato es un servidor *asalariado* [*mercenarius*]" (ibid., p. 285). Relaciones de esta clase pertenecen al "derecho personal-material [*ius realiter personales*] de la *propiedad* [y no del uso] *de otra persona como un objeto*" (ibid., p. 285).

[25] "La transferencia de su propiedad a otro es la exteriorización" (ibid., p. 271). Kant estuvo en gran medida influido por Adam Smith y asignó a sus últimas ideas un lugar destacado en su propia Filosofía del Derecho. Lo podemos advertir por la siguiente cita: "El dinero es [según Adam Smith] aquel cuerpo, cuya *exteriorización*

es el *medio* y a la vez la medida del esfuerzo con el cual, los pueblos y los hombres establecen sus relaciones. Esta aclaración coloca al concepto *empírico* del dinero en lo *intelectual*, debido a que *sólo* se refiere a la forma mutua de los esfuerzos establecidos en el contrato [y *de este abstrae su materia*]; y así, para fundamentar una introducción dogmática a priori de la tabla anterior, en el ámbito de la Metafísica del Derecho, intenta adecuar como un sistema el concepto del derecho en la transformación del Mío y Tuyo [*conmutatio late sic dicta*]" (ibid., p. 289).

[26] Homero, *Odisea*. Penguin Edition, trad. E. V. Rieu, p. 285.

[27] C. Marx, "Sobre la cuestión judía", cit., pp. 43-44. "Die *Veräusserung* ist die Praxis der Entäusserung", escribe Marx (MEWE, vol. 1, p. 276); o sea: "La *venta* es la práctica de la enajenación" ("Sobre la cuestión judía", cit. p. 44). En cambio, en la traducción inglesa de Bottomore se lee: "*Objectification* is the practice of alienation" ("La *objetivación* es la práctica de la enajenación"). Esto es incorrecto. Pues Marx ha especificado en una sentencia previa que "*zu veräussern* = *verkäuflichen*" y *verkäuflichen* significa, sin ambigüedad posible, *venta*. Este significado de *Veräusserung* como *venta* o *enajenación a través de la venta* puede ser encontrado también en otras obras de Marx. Véase, para mayores referencias, la nota 3 de la Introducción.

[28] "Sobre la cuestión judía", cit., p. 43.

[29] Véase el cap. IX de este libro.

[30] Goethe, *Dichtung und Wahrheit*. En *Samtliche Werke*, Cottasche Jub. Ausg., Sttutgart y Berlín, 1902, vol. 24, p. 81.

[31] "No aislado y solitario, sino junto con sus iguales hace frente al mundo", Goethe, *Wilhelm Meisters Wanderjahre*. Op. cit., vol. 19, p. 181.

[32] Véase Adam Ferguson, *Essay on the History of Civil Society*. Edimburgo, 1767. (Nueva edición, con Introducción de Duncan Forbes, University Press, Edimburgo, 1966).

[33] Aristóteles, *Política*. Libro I. cap. II, 1252 b. (Bibliotheca Scriptorum Graecodum et Romanorum Mexicana, UNAM. México, 1963, pp. 2-3.)

[34] Aristóteles, *Política*. Libro I, cap. II, 1255 b, cit., p. 11.

[35] Feuerbach, *Das Wesen der Christentums* (publicado por primera vez en 1841). (La primera parte lleva por título "La esencia verdadera, o sea antropológica, de la religión": la segunda parte, "La esencia falsa, o sea teológica, de la religión": Feuerbach, *La esencia del cristianismo*. Ed. Juan Pablos, México, 1971.)

[36] Giambattista Vico, *Ciencia nueva*.

[37] "La naturaleza personificada, o la sabiduría envestida", Herder, *Del nuevo uso de la mitología* (publicado por primera vez en 1767), en *Obras completas*, Sección, "Acerca de la literatura y el arte", vol. 2, Carlsruhe, 1821, p. 251.

[38] Ibid., pp. 252-53.

[39] "La première attaque contre la superstition a été violente, sans mesure. Une fois que les hommes, ont osé d'une manière quelconque donner l'assaut à la barrière de la religion, cette barrière la plus formidable qui existe, comme la plus respectée, il est impossible de s'arrêter. Dès qu'ils ont tourné des regards menaçants *contre la majesté du ciel*, ils ne manqueront pas, le moment d'après, de les diriger *contre la souveraineté de la terre*. La câble qui tient et comprime l'humanité est formé de deux cordes; *l'une ne peut céder sans que l'autre vienne à rompre*." ("El primer ataque contra la superstición ha sido violento, sin medida. Una vez que los hombres se han atrevido, de cualquier manera, a asaltar la barrera de la religión, la barrera más formidable y respetada de cuantas existen, es imposible detenerse. Una vez que han vuelto sus miradas amenazantes *contra la majestad del cielo*, las volverán, un momento después, *contra la soberanía en la tierra*. El lazo que detiene y constriñe a la humanidad está formado por dos cuerdas; *una no puede ceder sin que la otra se rompa también*.") Diderot, "Carta a la princesa Dashkoff", fechada el 3 de abril de 1771. En *Correspondance*, editada por Georges Roth. Éditions de Minuit, París, 1955, vol. XI, p. 20.

[40] "*Si le journalier est misérable la nation est misérable*", dice Diderot en la introducción del artículo "Journalier" de la *Encyclopédie*.

[41] Diderot, "Supplément au Voyage de Bougainville". En *Oeuvres philosophiques*, edición de Paul Vernière. Garnier Frères, París, 1956, p. 482.

[42] Ibid., p. 468.

[43] Ibid.

[44] Carlos Marx, *El Capital, crítica de la economía política*. Ed. FCE, México. 1972, t. I, p. 228, n. 120.

[45] Ibid., t. I, p. 407.

[46] Henry Home (Lord Kames), *Loose Hints upon Education, cheifly concerning the Culture of the Heart*. Edimburgo y Londres, 1781, p. 257.

[47] Ibid., p. 284.

[48] Ibid., pp. 306-307.

[49] Ibid., p. 307.

[50] J. J. Rousseau. "De l'économie politique". Artículo perteneciente a la *Encyclopédie*, t. V, en *Oeuvres complètes*, t. I. Ed. Baoudouin Frères, París, 3a. edición, 1828, pp. 465-67. (El subrayado es de I. Mészáros.)

[51] J. J. Rousseau. *Du contrat social*, En *Oeuvres choisies*. Ed. Garnier Fréres, sf., pp. 268-69.

[52] J. J. Rousseau, "Troisième dialogue". En *Oeuvres complètes*, t. XIX. Ed. Baoudouin Frères, París, 3a. edición, 1828, p. 34. (El subrayado es de I. M.)

[53] J. J. Rousseau, *Émile*.

[54] J. J. Rousseau, *Du contrat social*, cit., p. 243.

[55] Ibid., p. 248.

[56] Ibid., p. 248.

[57] Ibid., p. 251.

[58] Ibid., p. 251. (El subrayado es de I. M.) La última frase reaparece, casi palabra por palabra, como principio fundamental de la filosofía kantiana.

[59] Tal vez el cínico rechazo de la concepción de Rousseau que hace Hume —véase su ensayo *Of the Original Contract*— sea en extremo problemático. Sin embargo, somete a un agudo examen la cruda realidad del sistema establecido, examen que no guarda relación alguna con la construcción moral de Rousseau. Con todo, la crítica de Hume fue, en una amplia medida, incongruente. Pues, como Kant lo comprendió, la concepción de Rousseau no se aplicaba a la *questio facti* sino a la *questio iuris*. De conformidad con el mismo espíritu del enfoque de Rousseau, Kant señala enfáticamente que el Estado *debe* comportarse *como si* estuviera fundado en un contrato social.

[60] J. J. Rousseau, *Du contrat social*, cit., p. 254.

[61] Ibid., p. 254. (I. M. subraya.)

[62] "Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme", escribe Rousseau en *Émile ou de l'éducation*. Ed. Garnier-Flammarion, París, 1966, p. 255.

[63] ..."la nature a fait l'homme heureux et bon, mais... la société le déprave et le rend misérable. L'*Émile*, en particulier, ce livre tant lu, si peu entendu et si mal apprecié, n'est qu'un *traité de la bonté originelle de l'homme*, destiné à montrer comment le vice et l'erreur, *étrangers à sa constitution*, s'y introduisent *du dehors* et l'altèrent insensiblement... Partout il nous fait voir l'espèce humaine meilleure, plus sage et plus heureuse dans sa constitution primitive; aveugle, misérable et méchante, à mesure qu'elle s'en éloigne", Rousseau, "Troisième dialogue", cit., p. 33. (..."la naturaleza ha hecho al hombre feliz y bueno, pero... la sociedad lo deprava y lo vuelve miserable. El *Emilio*, en particular, ese libro tan leído, tan poco entendido y tan mal apreciado, no es más que un *tratado sobre la bondad original del hombre*, destinado a mostrar cómo el vicio y el error, *extraños a su constitución*, se introducen en él, *desde afuera*, y la alteran insensiblemente... En todas partes nos hace ver a la especie humana mejor, más sabia y feliz en su primitiva constitución;

ciega, miserable y ruin a medida que de ella se aleja." (Todos los subrayados son de I. Mészáros.)

64 ..."une marche aussi rapide vers la perfection de la société et vers la détérioration de l'espèce", ibid. p. 34.

65 "L'homme civil naît, vit et meurt dans *l'esclavage*:... il est *enchaîné par nos institutions*" (*Émile*..., cit., p. 43). (I. M. subraya.)

66 *De l'économie politique,* cit., p. 469. (I. M. subraya.)

67 Ibid., p. 458. (I. M. subraya.)

68 *Émile*..., cit., p. 51.

69 Ibid., p. 614.

70 "Je pense que chacun doit sa vie et son sang à la patrie; qu'il n'est pas permis de *s'aliénér* à des princes auxquels on ne doit rien, moins encore de *se vendre,* et de faire du plus noble métier du monde celui d'un *vil mercenaire",* escribe Rousseau en *Julie ou la Nouvelle Héloïse.* Ed. Garnier-Flammarion, París, 1967, p. 68. ("Pienso que cada uno debe su vida y su sangre a la patria; que no es permisible *enajenarse* a príncipes a los cuales nada se les debe, menos aún *venderse* y convertir el más noble oficio del mundo en el de un *vil mercenario.*")

71 *De l'économie politique,* cit., p. 460.

72 "On raisone beaucoup sur les qualités d'un bon gouverneur. La première que j'en exigerais, et celle-là seule en suppose beaucoup d'autres, c'est de n'être point *un homme à vendre.*" "Voilà la fonction que vous confiez tranquillement à des *mercenaires*", *Émile*..., cit., pp. 52-53. (La traducción inglesa —Everyman Edition— diluye de modo consistente la expresión de Rousseau. La frase acerca del tutor mercenario —ese hombre venal— es transformada en esto: "he should not take up his task *for reward*", p. 17 ["no debería realizar su tarea *por una gratificación*"].) ("Se razona mucho sobre las cualidades de un buen gobernante. La primera de ellas que yo exigiría, y ella sola supone otras muchas, es la de no ser un hombre *venal.*" "He aquí la función que confiáis tranquilamente a *mercenarios.*")

73 "L'instruction qu'on retire des voyages se rapporte à l'objet qui les fait entreprendre. Quand cet objet est un système de philosophie, le voyageur ne voit jamais que ce qu'il veut voir; quand cet objet est l'intérêt, il absorbe toute l'attention de ceux qui s'y livrent. Le commerce et les arts, qui mêlent et confondent les peuples, les empêchent aussi de s'étudier. *Quand ils savent le profit qu'ils peuvent faire l'un avec l'autre, qu'ont-ils de plus à savoir?*", ibid., pp. 594-95. ("La instrucción que se extrae de los viajes se relaciona con el objeto que los hace realizarlos. Cuando ese objeto es un sistema de filosofía, el viajero no ve nunca más que lo que desea ver; cuando ese objeto es el interés, éste absorbe toda la atención de aquellos que a él se abandonan. El comercio y las artes, que mezclan y confunden los pueblos, les impiden también estudiarse mutuamente. *Una vez que conocen el provecho que pueden obtener uno del otro, ¿qué necesitan saber además?*")

74 *Du contrat social,* cit., p. 253 nota. (I. M. subraya.)

75 Ibid., p. 253. (I. M. subraya.)

76 "Mais supposons ce prodige trouvé. C'est en considérant ce qu'il doit faire que nous verrons ce qu'il doit être", escribe en el *Emilio*..., cit., p. 53. ("Pero supongamos que encontramos ese prodigio. Es considerando lo que debe hacer, que veremos lo que debe ser.")

77 *Du contrat social,* cit., p. 269. (I. M. subraya.)

78 Igualmente problemático es el análisis del "cuerpo político como un ser moral", concebido sobre la base de un modelo antropológico. Véanse pp. 239 y 254 de su *Contrat social* y las pp. 443 ss. del artículo *De l'économie politique.*

79 *De l'économie politique,* cit., p. 449. (I. M. subraya.)

80 Ibid., p. 413.

81 Ibid., p. 475.

82 Ibid., p. 451.

[83] J. J. Rousseau. *A Discourse on the Origin of Inequality: Appendix.* Everyman Edition, trad. G. D. H. Cole. p. 228.

[84] En un sentido *históricamente limitado* esto es válido, por supuesto, en tanto que la sociedad capitalista, en último análisis, no puede admitir otra ley que la "ley contractual", esto es, "la fuerza transformada en derecho", sosteniendo este "poder" legitimizado mediante sus propios términos de "derecho". Como Rousseau lo señala: "Lo que hay de peculiar en *esta enajenación* es que, al tomar posesión de los bienes de los particulares, la comunidad, lejos de despojarlos, lo que hace es asegurarles su *legítima posesión, cambiar la usurpación en un verdadero derecho y el usufructo en propiedad*" (*Du contrat social,* cit., p. 253). (I. M. subraya.) Consecuentemente, cada ley sólo puede ser generada considerando la pérdida de lo que proporciona, esto es, la pérdida de la propiedad y de todos los derechos construidos sobre el derecho fundamental de la propiedad. Pero esto no es un argumento en favor de la propiedad privada. En último término, en su forma "no-legitimada" —esto es, como usurpación—, constituye la premisa necesaria de la *forma* del sistema legal al que da nacimiento, o sea, la afirmación ahistórica de Rousseau acerca del papel de la propiedad en la generación de la ley, en realidad significa que la *propiedad privada* (como sanción) *es para beneficio de la propiedad privada* (o sea, para la perpetuación de un sistema legal específico, que defiende y sostiene a la propiedad privada).

[85] "Ce sont les grands villes qui épuisent un État et font sa faiblesse: *la richesse qu'elles produisent est une richesse apparente et illusoire; c'est beaucoup d'argent et peu d'effet*", *Émile*..., cit., p. 614. ("Son las grandes ciudades las que agotan un Estado y causan su debilitamiento: *la riqueza que producen es una riqueza aparente e ilusoria; mucho dinero y poco resultado*". I. M. subraya.)

[86] J. J. Rousseau, *Du contrat social,* cit., p. 247.

[87] Ibid., p. 265.

[88] J. J. Rousseau, *A Discourse on the Origin of Inequality,* pp. 144-229.

[89] Un aspecto epistemológico importante de la "enajenación" lo podemos advertir en estas palabras de Diderot: "Je sais aussi *m'aliéner,* talent sans lequel on ne fait rien qui vaille" (*Lettre à Mme. Riccobini,* 27 de nov. de 1758. *Correspondance,* cit., vol. II, p. 97). ("Sé también *enajenarme,* talento sin el cual no se hace nada que valga". I. M. subraya.) En este sentido, "enajenarse" significa adquirir el nivel necesario de *abstracción* y *generalización* en el pensamiento. Esta idea, en una forma algo diferente, apareció, de hecho, bastante tiempo antes que en Diderot en los trabajos de Campanella. En su *Metafísica,* Campanella escribió: "Sapere è *straniarsi da se stessi,* straniarsi da se stessi è diventare pazzi, perdere la propria *identità* e assumerne una *straniera*" (Pt. I, Lib. I, 8 I, art. 9). ("Saber es *extrañarse de sí mismo,* extrañarse de sí mismo es volverse loco, perder la propia *identidad* y asumir una *extraña.*") Fichte, mucho más tarde, exploró esta problemática en más de uno de sus trabajos. (Véase, en particular, su *Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre,* 1794; *Darstellung der Wissenchaftslehre,* 1801; *Nachgelassene Werke,* vol. 2.) Un importante pasaje de Fichte dice lo siguiente: "He *exteriorizado* el Yo completamente a través del pensamiento sobre las concepciones inmediatas y la región de las sensaciones exteriores" (*Los hechos de la conciencia,* 1810-1811, pero publicado en 1817, p. 91).

[90] Un penetrante análisis de los atisbos económicos de Hegel y del papel que éstos jugaron en su desarrollo filosófico, puede encontrarse en G. Lukács, *El joven Hegel.* Ed. Grijalbo, México, 1963.

[91] Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador), 1857-1858.* Ed. Siglo XXI, México, 1972, t. 2, p. 395.

1 Marx-Engels, *Werke*, cit., volumen suplementario I, p. 171.
2 C. Marx-F. Engels, *La ideología alemana.* Ed. Pueblos Unidos, Buenos Aires, 1973, pp. 568-69.
3 K. Marx. *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro.* Ed. Ayuso, Madrid, 1971, p. 45.
4 Ibid., p. 60.
5 Ibid., p. 74.
6 Marx, "The Leading Article of No. 179 of *Köinische Zeitung*" (escrito a principios de julio de 1842). En Marx-Engels, *On Religion.* Moscú, 1957, p. 38.
7 Ibid., p. 23.
8 Ibid.
9 C. Marx, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel.* Ed. Grijalbo, México, 1968, pp. 101-102. Hablando de los "estatutos de la sociedad civil" (Stände der Bürgerliche Gesellschaft) Marx escribe en el mismo trabajo: "la sociedad civil se hizo distinta por su separación de la sociedad política. [...] La diferencia de las clases no es más una diferencia de la *necesidad* y del *trabajo* como cuerpo autónomo. Pero en el interior de la sociedad misma la diferencia se desarrolló en círculos móviles, no fijados, cuyo principio es el *arbitrio.* El *dinero* y la *instrucción* son los principales criterios. [...] La única característica es que la *carencia de bienes* y la *clase* de trabajo *inmediato,* la clase de trabajo concreto, forman menos una clase de la sociedad civil que el terreno sobre el cual se basan y se mueven las esferas de esta sociedad" (Ibid., pp. 100-101). Tenemos aquí una síntesis de la primera teoría de Marx sobre las clases, aunque su terminología es todavía un tanto vaga, en la medida en que conserva los términos heredados principalmente de Hegel. Está claro, a pesar de todo, que considera al "trabajo" no tanto como una "clase en sí" (o un estatuto propiamente dicho) sino la base necesaria de la sociedad burguesa como tal, como la condición de existencia del orden burgués.
10 Ibid., p. 102.
11 C. Marx-F. Engels, *La sagrada familia,* ed. cit., p. 43.
12 Ibid., p. 18.
13 Marx escribió dos artículos sobre ese tema, reseñando las obras de Bruno Bauer: "Die Judenfrage" (La cuestión judía) y "Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu verden" (La capacidad de los actuales judíos y cristianos para ser libres), publicado por primera vez en el *Deutsch-Französichen Jahrbücher,* editado por Marx y Arnold Ruge, en febrero de 1844.
14 Véase Marx Engels, *Werke,* cit., vol. I, pp. 374-77.
15 "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel" en C. Marx-F. Engels, *La sagrada familia,* cit., pp. 3-15. Publicado por primera vez en el mismo número del *Deutsch-Französischen Jahrbücher* en que aparecieron los artículos sobre la cuestión judía.
16 Ibid., p. 4.
17 Ibid.
18 Ibid., p. 14.
19 Ibid., p. 15.
20 Ibid., p. 12.
21 Ibid., p. 14 (I. M. subraya la palabra parcial).
22 Ibid., p. 7.
23 Ibid.
24 Ibid., p. 10.
25 Ibid., p. 5.
26 F. Engels, "Esbozo de la crítica de la economía política" en C. Marx-F. Engels, *Escritos económicos varios,* ed. cit., p. 14.
27 Ibid., p. 16.
28 Véase *El Capital,* ed. cit., t. I. p. 40.

[29] C. Marx "Tesis sobre Feuerbach" en C. Marx-F. Engels, *Obras escogidas*, 2t. Ed. Progreso, Moscú, 1971, t. II, p. 402.

[30] Vale la pena señalar aquí que Hegel criticaba a Solger —el único filósofo romántico con quien por lo demás simpatizaba— precisamente porque Solger no era capaz de superar el dualismo. "Solger es presa de un *dualismo irreconciliable*, a pesar de que su concepción expresa sobre la filosofía no parece estar atada a un dualismo." Hegel, *Obras completas*. Edición Jub., vol. 20, p. 169.

[31] "Tesis sobre Feuerbach" en Marx-Engels, *O. E.*, cit., p. 401.

[32] Goethe, *Sämmtliche Werke*, Cottasche Jub. Ausgabe, vol. 39. Uno de sus pasajes más importantes reza: "En la naturaleza viva no acontece nada que no esté en conexión con el todo y aun cuando las experiencias nos parezcan aisladas, cuando debemos mirar los experimentos como hechos aislados, no por ello está dicho que sean efectivamente aislados; [...] puesto que todo en la naturaleza, y sobre todo las fuerzas universales y los elementos se encuentran en una eterna acción y reacción, puede decirse entonces que todo fenómeno que se encuentra en conexión con otros innumerables, así como de un punto ubicado en el vacío decimos que envía sus radios en todas las direcciones" (p. 23). Muchos filósofos, entre ellos Feuerbach, por no ser capaces de elaborar la categoría de *mediación* (Vermittlung) o *mediador* (Vermittler) quedaron atrapados en el dualismo, a pesar de sus esfuerzos por superarlo.

[33] C. Marx, op. cit., p. 402.

[34] Ibid.

[35] Adam Smith, por ejemplo, propone una cura parcial semejante. Smith idealiza la "tendencia al intercambio y al trueque" del hombre y quiere neutralizar los efectos negativos del "espíritu comercial" mediante la educación. (Para una discusión más amplia de estos problemas véase el capítulo X.)

[36] C. Marx, *Cuadernos de París (notas de lectura de 1844)*. Ed. Era, México, 1974, p. 156 (los "comentarios" de Marx a James Hill, *Elements of Political Economy* fueron escritos aproximadamente al mismo tiempo que los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*).

[37] Ibid., pp. 126-27.

[38] "El sentido de la propiedad privada —sustraída a su enajenación— es la *existencia* de los *objetos esenciales* para el hombre, así en cuanto objeto de disfrute como en cuanto objeto de actividad." C. Marx, "Manuscritos económico-filosóficos de 1844" en C. Marx-F. Engels, *Escritos económicos varios*, cit., p. 105.

CAPÍTULO III

[1] V. I. Lenin, *Cuadernos filosóficos*. Ed. Estudio, Buenos Aires, 1963, p. 24.

[2] Ibid.

[3] V. I. Lenin, *Collected Works*, vol. XXXVIII, p. 564.

[4] Véase Lenin, *Cuadernos filosóficos*, cit., pp. 21, 34-35, 41.

[5] V. I. Lenin, *Obras completas*. Ed. Cartago, Buenos Aires, 1969, vol. II, pp. 17-18.

[6] Ibid.

[7] V. I. Lenin, "Resumen del libro *La sagrada familia* de Marx y Engels" en *Cuadernos...*, cit., p. 21.

[8] Véase C. Marx, *Cuadernos de París (notas de lectura de 1844)*, cit., pp. 124-57.

[9] C. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*, cit., p. 28.

[10] Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, cit., p. 40.

[11] Véase, por ejemplo, unas páginas más adelante después de esta crítica del "burgués... una nada", p. 51 de la edición de Garnier-Flammarion.

[12] Ibid., p. 53.

[13] Véase C. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, cit., pp. 59-60.

[14] Ibid., pp. 94-95.

[15] Peter Ludz (ed.), *Georg Lukács: Schriften zur Ideologie und Politik.* Ed. Luchternand, Neuwied, Berlín, 1967, p. 286.
[16] K. Marx, *Elementos...*, cit., t. II, p. 395.
[17] Sobre estos puntos, véase los caps. VI-X.

CAPÍTULO IV

[1] Véase C. Marx-F. Engels, *La sagrada familia*, cit., p. 107.
[2] Para una evaluación general de la relación Marx-Proudhon, véase la carta del primero a J. B. von Schweitzer, fechada el 24 de enero de 1865 en C. Marx-F. Engels. *Correspondencia.* Ed. Cartago, Buenos Aires, 1972, pp. 149-55.
[3] Ibid., p. 150.
[4] Marx a menudo compara a los economistas políticos con los teólogos. Véamos por ejemplo en *El Capital* el siguiente pasaje tomado de su obra *Miseria de la filosofía*: "Los economistas tienen un modo curioso de proceder. Para ellos, no hay más que dos clases de instituciones: las artificiales y las naturales. Las instituciones del feudalismo son instituciones artificiales; las de la burguesía, naturales. En esto se parecen a los teólogos, que clasifican también las religiones en dos categorías. Toda religión que no sea la suya propia, es una invención humana; la suya en cambio, revelación divina. Así habrá podido existir historia, pero ésta termina al llegar a nuestros días." *El Capital,* ed. cit., t. I, p. 46.
[5] Ibid., t. III, pp. 763-64.
[6] Véase C. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* cit., pp. 87-88. Aunque no se menciona aquí el nombre de Feuerbach, la crítica implícita también se aplica a su obra.
[7] C. Marx, *El Capital,* cit., t. III, pp. 758-59.
[8] Ibid., t. I, p. 41.
[9] "Con este punto de vista me arriesgo aquí a entrar en una discusión bastante extendida, para hacer ver el poco fundamento de las opiniones de quienes han *condenado el interés del préstamo hecho sin enajenación del capital,* y la fijación de ese interés por la simple convención." Turgot, *Oeuvres.* París, 1844, vol. I, p. 118.
[10] C. Marx, *El Capital,* cit., t. III, p. 728.
[11] La economía política asesta "el golpe mortal (escuela de *Ricardo*) a la última modalidad de la propiedad privada y fuente de riqueza, modalidad *individual, natural* e independiente del movimiento del trabajo: la *renta del suelo*, esta expresión de la propiedad feudal, convertida ya totalmente en un fenómeno de la economía política y que no puede, por tanto, oponer resistencia a ésta" (C. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* cit., p. 78).
[12] Ibid., p. 100.
[13] Escribe Marx: "Los individuos han partido siempre de sí mismos, aunque naturalmente, dentro de sus condiciones y relaciones históricas dadas, y no del individuo 'puro', en el sentido de los ideólogos. Pero, en el curso del desarrollo histórico, y precisamente por medio de la sustantivación de las relaciones sociales que es inevitable dentro de la división del trabajo, se revela una diferencia entre la vida de cada individuo, en cuanto se trata de su vida personal, y esa misma vida supeditada a una determinada rama del trabajo y a las correspondientes condiciones." *La ideología alemana,* cit., pp. 88-89.
[14] Véase C. Marx, *Manuscritos...*, cit., p. 102.
[15] En oposición a semejante sistema el joven Engels escribe sobre una futura sociedad socialista: "Lo que hay de verdad en la competencia es la relación que media entre la capacidad de consumo y la capacidad de producción. Esta competencia

será la única que prevalezca en un estado de cosas digno de la humanidad. La colectividad tendrá que calcular lo que es capaz de producir con los medios de que dispone y determinar, a base de la relación entre este potencial de producción y la masa de los consumidores, en qué medida debe la producción aumentar o disminuir, hasta qué punto se puede tolerar el lujo o se le debe restringir." F. Engels, "Esbozo de crítica de la economía política" en Marx-Engels, *Escritos económicos varios,* cit., p. 17.

16 Véase C. Marx, *Manuscritos...*, cit., p. 103.

17 Uno de los pasajes más importantes de este libro dice lo siguiente: "La consecuencia inmediata de la propiedad privada es que escinde la producción en dos términos antagónicos: la producción natural y la producción humana; la tierra, muerta y estéril si el trabajo humano no la fecunda, y la actividad del hombre, cuya condición primordial es precisamente la tierra. Y veíamos, asimismo, cómo la actividad humana se desdobla, a su vez, en el trabajo y el capital y cómo estos dos términos se enfrentan entre sí como antagónicos. El resultado es, por tanto, la lucha entre los tres elementos, en vez de la mutua ayuda y colaboración. Y a ello viene a añadirse, ahora, el que la propiedad privada trae consigo el desdoblamiento y la desintegración de cada uno de estos tres elementos por separado. Se enfrentan entre sí las tierras de los distintos propietarios, la mano de obra de los diversos trabajadores, los capitales de estos y aquellos capitalistas. En otros términos: porque la propiedad privada aísla a cada cual dentro de su tosca individualidad y cada uno abriga, sin embargo, el mismo interés que su vecino, tenemos que un capitalista se enfrenta al otro como su enemigo, un terrateniente al otro y un obrero a otro obrero. En esta hostilidad entre intereses iguales, precisamente por razón de su igualdad, culmina la inmoralidad del orden humano actual: esta culminación es la competencia.

Lo opuesto a la *concurrencia* es el *monopolio.* El monopolio era el grito de combate de los economistas liberales. No resulta difícil comprender que este pretendido antagonismo no pasa de ser una frase. [...] La competencia descansa sobre el interés y éste engendra de nuevo el monopolio; en una palabra, la competencia deriva hacia el monopolio. [...] Más aún, la competencia presupone ya el monopolio, a saber: el monopolio de la propiedad —y aquí vuelve a manifestarse la hipocresía de los liberales— [...]." F. Engels, op. cit., pp. 14-15.

CAPÍTULO V

1 Véase C. Marx, *El Capital,* cit., t. I, p. 42.

2 Debemos recordar que Marx disiente de Hegel por el "positivismo acrítico" y el igualmente "acrítico idealismo" de sus últimas obras, y que encontraba elementos de esa actitud en la *Fenomenología* (ver. p. 112 de los *Manuscritos de 1844*). En cuanto a la *Fenomenología,* la crítica de Marx se refiere principalmente al método hegeliano de tratar los problemas como "esencias del pensamiento", mientras que la crítica a las últimas obras de Hegel se aplica directamente a la evaluación del Estado.

3 Véase C. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* cit., p. 84.

4 F. Engels, "Esbozo..., en C. Marx-F. Engels, *Escritos económicos varios,* cit., p. 15.

CAPÍTULO VI

1 "Libre albedrío" es, hablando en sentido estricto, una contradicción en los términos. Este concepto *afirma* un objeto (en tanto lo define como "albedrío" con el que algún objeto debe relacionarse necesariamente) y simultáneamente *niega* su ne-

cesaria relación (al llamar al albedrío "libre") para poder encarar un ejercicio —ficticio— de este mismo "libre albedrío".

[2] Algunos teólogos modernos, bajo el impacto de la "revolución científica", han introducido en sus trabajos un concepto de razón, "rehabilitado" con ambigüedad. Damos a continuación una cita que muestra esta tendencia: "La *razón* en tanto que razón no está contrapuesta a la creencia, sino sólo la razón inherente a sí misma, que se sitúa en el lugar de Dios; la razón, que se ve a sí en vez de Dios y no como él, la razón absoluta y autodominante. La guerra a vida o muerte se lleva a cabo entre la creencia y el racionalismo, y no entre la razón y la creencia; y por racionalismo no sólo se debe entender el pensamiento del siglo XVIII, sino el titánico pensamiento racional, el *idealismo alemán*, y aquel que heredamos de la *filosofía griega*" (Emil Brunner, *Dios y sus rebeldes*. Rowohlt, Hamburgo, 1958, pp. 61-62). Uno podría preguntarse: ¿qué queda en pie si todo esto se ha echado por tierra? ¿La "razón" de los místicos? La circularidad de este tipo de razonamiento es chocante. Porque si *"la razón como tal" (Vernunft als solche)* se define como "entenderse a sí mismo en Dios" *(sich in Gott verstehen)*, todo lo que no está de acuerdo con esta idea queda excluido de la "razón", pero no mediante argumentos concretos sino por medio de una presunción de definición no establecida.

[3] Véase particularmente los puntos de vista de Kant sobre nuestro "deber de promover el *summum bonum*" que conduce a postular la existencia de Dios, etcétera.

[4] Hume, *A Treatise of Human Nature*. Libro III, parte II, sección I.

[5] "El hambre es hambre —escribe Marx—, pero el hambre que se satisface con carne guisada, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinta del que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes. No es únicamente el objeto del consumo, sino también el modo de consumo, lo que la producción produce no sólo objetiva sino también subjetivamente. La producción crea, pues, el consumidor. La producción no solamente provee un material a la necesidad, sino también una necesidad material. Cuando el consumo emerge de su primera inmediatez y de su tosquedad natural —y el hecho de retrasarse en esta fase sería el resultado de una producción que no ha superado la tosquedad natural— es mediado como impulso por el objeto. La necesidad de este último sentida por el consumo es creada por la percepción del objeto. El objeto de arte —de igual modo que cualquier otro producto— crea un público sensible al arte, capaz de goce estético. De modo que la producción no solamente produce un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto." *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, cit., t. 1, pp. 12-13.

[6] Anatole France, en su novela *Los dioses tienen sed*, presenta a "Evariste Gamelin, pintor, discípulo de David", quien como "ciudadano de un pueblo libre, dibujaba al carbón, con riguroso trazo, Libertades, Derechos del Hombre, Constituciones francesas, Virtudes republicanas, Hércules populares pisoteando a la Hidra de la Tiranía, y volcaba en estas composiciones todo su ardiente patriotismo". Con gran fuerza, France muestra no sólo que su pintor se transformó en uno de los líderes más sedientos de sangre en la época del Terror, sino que este resultado práctico se encuentra vinculado orgánicamente con la *abstracción inhumana* de los ideales de Gamelin con "la irremediable castidad del pintor". El número de los ejemplos similares a éste en la historia moderna es casi interminable, desde la Inquisición hasta nuestros tiempos.

[7] K. Marx, *Elementos fundamentales...*, cit., p. 14.

[8] Pero no *necesariamente* de modo inconsciente. Bajo ciertas condiciones, esta oposición puede muy bien hacerse consciente, afirmándose en la forma del culto de los sentidos, como "la única cosa sensible que hacer". Esto, sin embargo, no cambiaría el hecho de que sea una conciencia tan enajenada de sí que se sienta a sus anchas "en la sinrazón como sinrazón". (Todos conocemos actitudes de esta especie en nuestra propia sociedad.) Si el desarrollo humano se lleva a cabo en una forma enajenada, no puede alterar el carácter enajenado de la negación del desarrollo

humano como tal. Solamente puede dar una explicación sobre la aparición de formas específicas de oposición enajenada a la enajenación.

9 Las raíces de este tipo de pensamiento retroceden por lo menos hasta el siglo dieciocho.

10 Hume, op. cit., libro III, parte II, sección II.

11 La incorporación de la noción de escasez en el sistema filosófico de Kant no es menos problemática. En sus reflexiones sobre la filosofía de la historia, hace depender el mejoramiento moral de la humanidad de la expectativa falsa de que dado que, a causa de la escasez, no cabe satisfacer las necesidades naturales del hombre cada vez más complejas y en expansión, el hombre volverá a la moralidad.

12 C. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, cit., p. 108. Véase también pp. 107-108, sobre el poder del dinero para transformar las cosas en sus opuestas.

13 "La diferencia que media entre la demanda efectiva, basada en el dinero, y la demanda imperante, basada en mis necesidades, en mis apetitos, mis deseos, etcétera, es la diferencia que hay entre el *ser* y el *pensar*, entre la representación que *existe* simplemente dentro de mí y la representación que se da como *objeto real* fuera de mí y para mí." Ibid., p. 107.

14 "El hombre hace de su misma actividad vital el objeto de su voluntad y de su conciencia. Desarrolla una actividad vital consciente. [. . .] sólo es un ser consciente, es decir, que tiene como objeto su propia vida, precisamente porque es un ser genérico. Solamente por ello es su actividad una actividad libre." Ibid., p. 67.

15 Ibid., p. 39. En otra parte: "El trabajo es lo único con que el hombre acreciente [. . .] la propiedad activa, el terrateniente y el capitalista, en cuanto tales, son, [. . .] simplemente dioses privilegiados y ociosos, colocados siempre por encima del obrero y que dictan a éste sus leyes." Ibid., p. 28. "En el trabajo, se manifiesta y obtiene distinta remuneración toda diferencia natural, espiritual y social de las actividades individuales, mientras que el capital muerto marcha siempre al mismo paso, sin que influyan para nada en él las actividades individuales *reales y efectivas*." Ibid., p. 29.

16 Marx objeta tan sólo la "retribución directa no recíproca"; el mero "tener" como "*posesión*" abstracta, esto es, una relación en la que el objeto es "*nuestro*" sólo si es un objeto de consumo directo, de mera *utilización*. En este tipo de retribución (no recíproca), las relaciones múltiples del hombre con los objetos de su experiencia se *empobrecen* extremadamente: sólo se mantiene el tipo de relaciones que son aptas para servir a esta clase de gratificación o retribución mezquina, utilitaria, motivada capitalistamente. Véase también la sección 5 del capítulo VI.

17 El "reconocimiento de la necesidad" en su forma abstracta puede oponerse fácilmente a las necesidades efectivas del individuo real, y de este modo puede convertirse en una fachada que oculta las peores violaciones de la libertad, hasta el punto de que la idea de "libertad" se postula como aceptación "consciente" de una necesidad (burocrática), totalmente externa al "individuo humano real".

CAPÍTULO VII

1 Keats, *Letter to Richard Woodhouse*, 27 de octubre de 1818.

2 Véase en particular dos libros: G. Lukács, *Aportaciones a la historia de la estética: Introducción a los escritos estéticos de Marx y Engels*. Ed. Grijalbo, México, 1968, pp. 231-60; y *Problemas del realismo*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

3 Otro aspecto de este problema aparece en la siguiente crítica a Hegel: "mi verdadera existencia religiosa es mi existencia *filosófico-religiosa*, mi verdadera existencia política mi existencia *filosófico-jurídica*, mi verdadera existencia natural mi existencia *filosófico-natural*, mi verdadera existencia artística mi existencia *filosófico-*

artística, mi verdadera existencia humana mi existencia *filosófica*. Y lo mismo la verdadera existencia de la religión, el Estado, la naturaleza, el arte; es la filosofía de la religión, de la naturaleza, del Estado, del arte." C. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, cit., pp. 119-20.

[4] "Así también la riqueza objetivamente desplegada de la esencia humana la que determina la riqueza de los sentidos subjetivos *del hombre*, el oído musical, el ojo capaz de captar la belleza de la forma, en una palabra: es así como se desarrollan y, en parte, como nacen los *sentidos* capaces de goces humanos, los sentidos que actúan como fuerzas esenciales *humanas*. Pues es la existencia de *su objeto*, la naturaleza *humanizada*, lo que da vida no sólo a los cinco sentidos, sino también a los llamados sentidos espirituales, a los sentidos prácticos (la voluntad, el amor, etcétera), en una palabra, al sentido *humano*, a la humanidad de los sentidos. La *formación* de los cinco sentidos en la obra de toda la historia universal anterior." Ibid., p. 87.

[5] El joven Lukács señaló con fuerza el carácter contradictorio de un programa de este tipo: "los admiradores de la 'forma' mataron la forma; los sumos sacerdotes de '*l'art pur*' paralizaron el arte". *Aesthetic Culture,* 1910.

[6] Véase K. Marx, *Elementos fundamentales*. . ., cit., p. 12.

[7] Ibid., p. 9.

[8] C. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*, cit., p. 34.

CAPÍTULO VIII

[1] John Macmurray, "The early development of Karl Marx's thought" en *Christianity and the social revolution*. Ed. por John Lewis, Karl Polányi, Donald K. Kitchin, Victor Gollanez Ltd., Londres, 1935, pp. 209-10.

[2] C. Marx-F. Engels, *La ideología alemana*, cit., p. 36.

[3] Ibid., p. 80.

[4] Marx-Engels, *The German Ideology*. Editada con una introducción de Roy Pascal. Ed. International Publishers, Nueva York, 1947, p. 202.

[5] *La ideología alemana*, cit., pp. 80-81.

[6] K. Marx-F. Engels, *Manifiesto del partido comunista* en *Obras escogidas en dos tomos*. Ed. en lenguas extranjeras, Moscú, 1951, t. I, p. 45.

[7] C. Marx, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* en C. Marx-F. Engels, *Los anales franco-alemanes*. Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1973, pp. 101, 109, 115.

[8] C. Marx, *El Capital*, cit., t. III, p. 759.

[9] C. Marx, *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, cit., p. 112.

[10] *La ideología alemana*: "Mientras los hombres viven en una sociedad natural, mientras se da, por tanto, una separación entre el interés particular y el interés común, mientras las actividades, por consiguiente, no aparecen divididas voluntariamente, sino por modo natural, los actos propios del hombre se erigen ante él en un poder ajeno y hostil, que le sojuzga, en vez de ser él quien los domine" (p. 34). "Precisamente porque los individuos *sólo* buscan su interés particular, que para ellos no coincide con su interés común, y porque lo general es siempre la forma ilusoria de la comunidad, se hace valer esto ante su representación como algo 'ajeno' e 'independiente' de ellos, como un interés 'general' a su vez especial y peculiar, o ellos mismos tienen necesariamente que enfrentarse en esta escisión, como en la democracia" (p. 35). "En la historia anterior es, evidentemente, un hecho empírico el que los individuos concretos, al extenderse sus actividades hasta un plano histórico-universal, se ven cada vez más sojuzgados bajo un poder extraño a ellos" (p. 39). "Condiciones que hasta ahora se hallaban a merced del azar y habían co-

brado existencia propia e independiente frente a los diferentes individuos precisamente por la separación de éstos como individuos y que luego, con su necesaria asociación y por medio de la división del trabajo, se habían convertido en un círculo ajeno a ellos..." (p. 87). "En la imaginación, los individuos, bajo el poder de la burguesía, son, por tanto, más libres que antes, porque sus condiciones de vida son, para ellos, algo puramente fortuito; pero en la realidad, son, naturalmente, menos libres, ya que se hallan más supeditados a un poder material" (p. 89).

Manifiesto del Partido Comunista: "Un poder sobre el trabajo de otro" (esto es, mandar sobre el trabajo enajenado, op. cit., p. 36). "El comunismo no arrebata a nadie la facultad de apropiarse de los productos sociales; no quita más que el poder de sojuzgar el trabajo ajeno por medio de esta apropiación" (p. 37).

Trabajo asalariado y capital: "Que el decir que la condición más favorable para el trabajo asalariado es el incremento más rápido posible del capital productivo, sólo significa que cuanto más se apresure la clase obrera a aumentar y acrecentar el poder enemigo de ella, la riqueza ajena que la domina, en tanto mejores condiciones se la permitirá seguir laborando por el incremento de la riqueza burguesa, por el acrecentamiento del poder del capital, contenta con forjar ella misma las cadenas de oro con que le arrastra a remolque la burguesía" (*Obras escogidas*, Ediciones en lenguas extranjeras, Moscú, 1951, t. I, p. 84).

Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: "No se pone el acento sobre el *estar-objetivado* sino sobre el *estar-enajenado*, el estar-alienado, el estar-extrañado, el no pertenecer-al-obrero sino a las condiciones de producción personificadas, id est, sobre el pertenecer-al-capital de ese enorme poder objetivo que el propio trabajo social se ha contrapuesto a sí mismo como uno de sus momentos. Por cuanto a nivel del capital y del trabajo asalariado la creación de este cuerpo objetivo de la actividad acontece en oposición a la capacidad de trabajo inmediata —in fact este proceso de objetivación se presenta como proceso de enajenación desde el punto de vista del trabajo, o de la apropiación del trabajo ajeno desde el punto de vista del capital—, esta distorsión e inversión es *real*, esto es, no meramente *mental*, no existente sólo en la imaginación de los obreros y capitalistas. Pero evidentemente este proceso de inversión es tan sólo una necesidad *histórica*, una simple necesidad para el desarrollo de las fuerzas productivas desde determinada base o punto de partida histórico, pero en modo alguno una necesidad *absoluta* de la producción; más bien es una necesidad pasajera y el resultado y la finalidad (inmanente) de este proceso es abolir esa misma base, así como esa forma del proceso. Los economistas burgueses están tan enclaustrados en las representaciones de determinada capa histórica de desarrollo de la sociedad, que la necesidad de que se *objetiven* los poderes sociales del trabajo se les aparece como inseparable de la necesidad de que los mismos se *enajenen* con respecto al trabajo vivo. Empero, con la abolición del carácter *inmediato* del trabajo vivo como trabajo meramente *individual*, o sólo extrínsicamente general, con el poner de la actividad de los individuos como inmediatamente general o *social*, a los momentos objetivos de la producción se les suprime esa forma de la enajenación; con ello son puestos como propiedad, como el cuerpo social orgánico en el que los individuos se reproducen como individuos, pero como individuos sociales" (t. II, pp. 394-95).

Teorías sobre la plusvalía: "Los ricos se han apoderado de todas las condiciones de producción; [de ahí] *la enajenación de las condiciones de producción*, que en su forma más sencilla son los propios elementos naturales" (t. I, Ed. Cartago, Argentina, 1975, p. 290). "El *interés* por sí mismo expresa precisamente la existencia de las condiciones de trabajo como *capital* en su contradicción social y en su transformación en fuerzas personales que enfrentan al trabajo y lo dominan. Resume el carácter *enajenado* de las de las condiciones de trabajo en relación con la actividad del sujeto. Representa la simple posesión de capital como medio para apropiarse de los productos del trabajo ajeno, como dominio sobre éste. Pero representa ese carácter de capital como algo que le pertenece aparte del propio proceso de producción,

y en modo alguno como resultado de la forma determinada y específica del propio proceso de producción" (t. III, p. 407).

El Capital: "La faz independiente y extraña que el régimen capitalista de producción presta a las condiciones y a los productos del trabajo respecto al obrero, enfrentándolas a éste" (t. I, p. 358). "Como antes de entrar en el proceso de producción el obrero es ***despojado*** de su propio trabajo, que el capitalista se apropia e incorpora al capital, durante el proceso este trabajo *se materializa* constantemente en *productos ajenos* [...] Es decir, que el propio obrero produce constantemente la ***riqueza objetiva como capital,*** como una potencia extraña a él, que le domina y explota, y el capitalista produce, no menos constantemente, la *fuerza de trabajo como fuente subjetiva de riqueza,* separada de sus mismos medios de realización y materialización, como fuente abstracta que radica en la mera corporeidad del obrero, o, para decirlo brevemente, el obrero *como obrero asalariado*" (t. I, p. 480). "Dentro *del sistema capitalista,* todos los métodos encaminados a intensificar la fuerza productiva social del trabajo se realizan a expensas del obrero individual; todos los medios enderezados al desarrollo de la producción se truecan en medios de explotación y esclavización del productor, mutilan al obrero convirtiéndolo en un hombre fragmentario, lo rebajan a la categoría de apéndice de la máquina, destruyen con la tortura de su trabajo el contenido de éste, le enajenan las potencias espirituales del proceso de trabajo en la medida en que a éste se incorpora la ciencia como potencia independiente" (t. I, pp. 546-47). "Estos medios de producción se enfrentan con el poseedor de la fuerza de trabajo como una propiedad ajena. De otra parte, el vendedor del trabajo aparece frente a su comprador como una fuerza de trabajo ajena [...] (t. II, p. 32). "Este modo de concebir las cosas es tanto menos sorprendente cuanto que se ajusta a la apariencia de los hechos, ya que el régimen capitalista encubre en realidad la trabazón interior con la completa indiferencia en que coloca al obrero frente a las condiciones de realización de su propio trabajo, como si se tratase de algo ajeno y extraño a él" (t. III, p. 98). "La cosa no se limita, sin embargo, a levantar una barrera de extrañeza e indiferencia entre el obrero, personificación del trabajo vivo, en un lado, y en el otro el empleo económico, es decir, racional y ahorrativo de sus condiciones de trabajo" (t. III, p. 99). "El capital se revela cada vez más como un poder social [...] como un poder social enajenado, sustantivado, que se enfrenta con la sociedad como una cosa y como el poder del capitalista adquirido por medio de esta cosa" (t. III, pp. 260-61). "Pero a este proceso de enajenación de las condiciones de producción con respecto al productor corresponde aquí una conmoción que transforma radicalmente el mismo régimen de producción" (t. III, p. 557). "Y, por el contrario, es también igualmente natural, de otra parte, que los agentes reales de la producción se sientan plenamente a gusto, como en su casa, dentro de estas formas enajenadas e irracionales de capital-interés, tierra-renta del suelo y trabajo-salario, pues son precisamente las formas de la apariencia en que ellos se mueven y con la que conviven diariamente" (t. III, p. 768).

[11] En *Revisionism: Essays on the History of Marxist Ideas.* Ed. Allen & Unwin, Ltd., Londres, 1962, p. 201.

[12] Véase Daniel Bell, *The End of Ideology.* The Free Press, Nueva York, 1965, p. 433.

[13] R. C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx.* Cambridge University Press, 1961, p. 235. El libro de Tucker merece un examen más cuidadoso como esfuerzo ideológico característico. Su línea de argumentación es como sigue: es un error prestar atención a Marx como economista, sociólogo o pensador político. Su filosofía debe entenderse como un "moralismo de tipo religioso" (p. 21). Como tal, se debe rastrear su origen hasta la filosofía alemana —especialmente Kant, Hegel y Feuerbach— quienes despliegan una tendencia compulsiva al "autoengrandecimiento" y a la "autoinfinitud", esto es, a una aspiración psicopatológica del hombre para llegar a ser Dios. Nos dice Tucker que "lo que hizo irresistible el hegelianismo para el joven Marx fue el tema del hombre elevándose a lo ilimitado. *Su propia*

naturaleza oscuramente ambiciosa y orgullosa en la que su preocupado padre Heinrich discernía lo que el llamó un 'espíritu fáustico' era la *llave de su respuesta*" (p. 74). Todo esto está dicho con mucha seriedad. Si Heinrich Marx descubre en su hijo un "espíritu fáustico" debe haber algo profundamente malo en el espíritu fáustico. "*El tema de Fausto es el orgullo* en el sentido de la *autoglorificación* y la búsqueda resultante del *auto-engrandecimiento*" (p. 31). "La obra principal de Marx es un *drama interno proyectado como drama social.*" (p. 221). Pero Marx se engaña acerca de su naturaleza real. Igual que Feuerbach —y anteriormente Hegel—, que no se dio cuenta de que cuando analizaba la religión estaba hablando, de hecho, acerca de "el *fenómeno neurótico de la autoglorificación u orgullo,* y de la enajenación del Yo que resulta de éste" (p. 93), Marx no tenía idea de que, en su presunto análisis del capitalismo, pintaba inconscientemente algo que se asemejaba al *Dr. Jekyll and Mr. Hyde,* de Robert Louis Stevenson: un problema exclusivamente psicológico, relacionado con un "asunto enteramente individual" (p. 240). "Siendo él mismo un individuo que sufría, que había *proyectado al mundo exterior un drama de opresión interior,* veía sufrimiento en todas partes" (p. 237); "*el conflicto interior* del hombre enajenado consigo mismo llegó a ser, *en el pensamiento de Marx,* un conflicto social entre 'trabajo' y 'capital', y la especie enajenada de sí llegó a ser la sociedad dividida en clases. La autoenajenación *se proyectó como un fenómeno social,* y el *sistema psicológico original* de Marx se transformó en su sistema maduro *aparentemente* sociológico" (p. 175).

Todo esto puede resumirse en una sola sentencia: Marx fue un neurótico que —después de experimentar el drama interior de su personalidad oscuramente orgullosa y ambiciosa y después de expresarla en su original sistema psicológico— sucumbió al autoengaño total y proyectó míticamente su drama interior hacia el mundo externo, desviando a la gente hacia la creencia de que esa enajenación no era un asunto enteramente individual sino primordialmente un problema social con posibles soluciones sociales.

El libro de Tucker está lleno de inconsistencias y contradicciones. Una de ellas concierne al problema: "Uno o dos marxismos". Las respuestas que nos da son contradictorias: 1] hay dos marxismos: "marxismo original" y "marxismo maduro"; 2] hay solamente un marxismo: las diferencias son meramente de terminología; por ejemplo, " 'división del trabajo' se convierte en la categoría comprehensiva del marxismo maduro correspondiente a la categoría de 'autoenajenación' en el marxismo original" (p. 185).

Se supone que el llamado "marxismo original" es un "sistema original, abiertamente subjetivo, psicológico". La diferencia más notoria entre el sistema "original" y el "maduro", se nos dice que es que "el hombre autoenajenado, que era el tema central del marxismo original, desaparece de la vista en la versión posterior" (p. 165). En cuanto a la fecha de esta supuesta transformación se nos dan nuevamente respuestas contradictorias. Primero nos enteramos de que comenzó "aproximadamente con la declaración de la concepción materialista de la historia, en *La ideología alemana* de Marx (1845-46)", y que "Marx llevó más allá la cuidadosa versión 'socializada' del marxismo en los trabajos posteriores a los *Manuscritos de 1844*" (p. 166). Unas pocas páginas más adelante nos asombramos, sin embargo, con esta declaración: "La transición al aparentemente deshumanizado marxismo maduro ocurrió, de hecho, en el punto de los *Manuscritos de 1844* en que Marx decidió, incierta pero irrevocablemente, que la autoenajenación del hombre podía y debía buscarse como una relación social 'del hombre hacia el hombre' " (p. 175). Esta formulación contradice no solamente las afirmaciones anteriores sino una referencia más temprana al ensayo de Marx *Sobre la cuestión judía* (1843). Allí, después de citar a Marx, Tucker añade: "Marx concluye que la liberación del hombre de la enajenación en el Estado, a diferencia de su liberación de la religión, requerirá *una verdadera revolución social*" (p. 105). Ahora quiere que creamos que *un año más tarde,* en su "sistema psicológico" de 1844, la preocupación de Marx por el problema de la enajenación no era en absoluto social sino solamente psicológica,

teniendo en mente "el conflicto de un hombre genérico enajenado consigo mismo" (p. 173).

El único lugar en que Tucker intenta comprobar con citas de Marx su propia aserción de que "hombre", en los *Manuscritos de 1844,* significa el "hombre genérico" no-social, es ésta: "Marx dice que el hombre es un ser natural y debe experimentar, *como cualquier otro ser natural,* un proceso de desarrollo o acto de hacerse. Este proceso de autodesarrollo del hombre es el 'acto de la historia mundial'. Por 'hombre' Marx quiere decir, *siguiendo a Feuerbach,* la humanidad o la especie humana. El acto de la historia universal es la autorrealización del hombre en este sentido colectivo o genérico. Por supuesto que Marx no pasa por alto (no más que lo hizo Hegel) la existencia de los individuos como partes de y como participantes en la *vida colectiva de la especie.* Pero el ser que se desarrolla a sí mismo de quien habla en su sistema es el *hombre que se inscribe a lo largo de la especie.* 'La vida individual y la vida de la especie *no* son *distintas* en el hombre', dice, 'el individuo determinado es solamente un ser determinado genéricamente'. La vida del individuo es un microcosmos de *la vida del hombre en la escala genérica.* Por consiguiente, el 'hombre' de quien Marx habla en sus manuscritos se *entiende como hombre en general*" (p. 129-30).

¿Quién lo entiende? No Marx, ciertamente, porque él sostiene en cada punto de esta cita exactamente lo opuesto de las afirmaciones de Tucker. No piensa que el hombre "experimenta" un proceso de desarrollo "*como* cualquier otro ser natural". Por el contrario, él dice que *a diferencia* de otros seres naturales, el hombre se desarrolla a sí mismo —se crea a sí mismo— a través de su trabajo en la sociedad, y de este modo, es el *único* ser que tiene una *historia* propia. Tampoco Marx *sigue* a Feuerbach, como ya hemos visto, en comprender al hombre como "hombre genérico" sino, al contrario, se aparta completamente de esta abstracción y del dualismo que lleva implícito. Ni cree que exista algo como "la vida colectiva de la especie" separada, o "la vida del hombre en la escala genérica" (cualquier cosa que esto signifique). Por el contrario, él insiste en que la diferencia sólo vale en cuanto al "modo de existencia" reflejado en la conciencia humana y que el centro de referencia de la unidad esencial entre el individuo y la especie es el "ser social individual real".

El pasaje que cita Tucker está lleno de expresiones como "comunidad real", "fábrica social", "ser social", "vida social" y "existencia social", pero nuestro culto autor los evita cuidadosamente para dar una apariencia de autenticidad a su afirmación de que "hombre" significa para el "sistema original, abiertamente subjetivo" y "psicológico" de Marx, "hombre genérico". Lo que a Marx le importaba señalar en este pasaje (véase *Manuscritos...*, cit., pp. 84-85) la unidad del pensar y el ser, la especie y el individuo —en crítica directa al filosofar abstracto— encontrando esta unidad, como lo hemos visto, en "el ser social individual real" que, al mismo tiempo es "un ser de la especie determinada". No dice que no sean "*distintos*": de otro modo no podrían formar una *unidad dialéctica,* la falta de diferenciación como simple *identidad.* Él insiste solamente en que no son "*cosas diferentes*" ¡en que no deberían *oponerse* unos a otros. En otras palabras, se trata de un rechazo a la solución hegeliana que declara que el individuo tiene que aceptar la enajenación en su vida real, porque la superación de la enajenación (esto es, la realización de la vida de la especie) puede realizarse sólo en el *pensamiento,* no en el *ser*: en una "superación" ficticia de la enajenación que deja la existencia real del individuo particular tan enajenada como antes. Esto era lo que Marx decía, comprometido completamente en formular la cuestión de la superación de la enajenación como *programa social,* centrado en el hombre como "ser individual social real", en *oposición* al carácter genérico del filosofar abstracto por un lado y al "reestablecimiento de la 'Sociedad' como una abstracción frente al individuo", por el otro.

No tenemos espacio para insistir más abundantemente en la discusión de las numerosas inconsistencias e interpretaciones erróneas que encontramos en el libro de

Tucker. A los ejemplos discutidos hasta aquí podemos añadir solamente el tratamiento de los problemas de 1] la división del trabajo; y 2] la "necesidad egoísta" y la "competencia".

1] Se nos dice que el concepto de Marx de la división del trabajo es nada más que una "traducción del término psicológico original: autoenajenación" en el término mistificado "aparentemente sociológico" del "marxismo maduro". Esta interpretación es insostenible no sólo porque la "autoenajenación" no ha sido nunca para Marx un término meramente psicológico sino también porque la "división del trabajo" jugó un papel muy importante en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, como ya vimos.

2] Los conceptos de "culto del dinero" y "necesidad egoísta" se tratan como proyecciones de la urgencia psicológica por el "autoengrandecimiento", y se afirma que en *El Capital* —como posición *opuesta* a la primera posición de Marx— se introduce la competencia como fuente de la "manía adquisitiva". Pero —se nos dice— esto es un gran error por que "Todo el sistema se derrumba instantáneamente sin el hambre de hombre-lobo por la plusvalía como postulado subyacente primordial" (pp. 215-17).

Uno podría preguntar: ¿El sistema de quién? ¿El sistema de Marx o la caricatura psiquiátrica de él hecha por Tucker? Para encontrar la respuesta debemos leer la nota al pie de la página 217: "Como se mencionó anteriormente (p. 138), Marx estableció en los *Manuscritos de 1844* que las únicas ruedas que ponen en movimiento la economía política son la codicia y la guerra entre los codiciosos —la competencia. *Ahora,* él sugiere que esta última pone en movimiento a la primera, o que la guerra es la causa de la codicia. Debe haber estado incómodamente consciente de que *toda la estructura descansa en el postulado de la codicia infinita* como la fuerza motora de la producción capitalista. Sugerir que ésta podría derivarse del mecanismo competitivo mismo fue una forma de minimizar la total dependencia del sistema de un postulado altamente cuestionable y de reforzar, al mismo tiempo, este postulado." De hecho, en el lugar al que Tucker se refiere, Marx está hablando de la incapacidad de la economía política burguesa para ir más allá de las apariencias externas y llegar a las causas (véase *Manuscritos...*, cit., pp. 62-63). En la aún más clara versión de Bottomore: "Las únicas fuerzas motoras que reconoce la economía política son la avaricia y la guerra entre los avaros, la competencia" (p. 121). Existen muchos lugares en los *Manuscritos de 1844* donde Marx deja ampliamente en claro que la acumulación de capital (y, por lo tanto, la "codicia" aparejada con ésta) es el *resultado necesario* de la competencia, no su causa.

La pretendida contradicción no existe, por lo tanto, en Marx. En el pasaje discutido, no le preocupa el "*mecanismo competitivo*" del capitalismo sino su reflexión distorsionada en los escritos de la economía política burguesa. No existen trazas de un tratamiento psicológico de la codicia y la competencia en los *Manuscritos de 1844* sino, por el contrario, la declaración más clara posible del rechazo de Marx a la noción burguesa de "hombre egoísta" (que se supone que es egoísta "por naturaleza"). De esta manera, *toda la estructura* de la argumentación de Tucker descansa en la *incomprensión completa* del pasaje que se supone que establece el caso. Sin *su* postulado de la "*codicia infinita*" (de la cual ni siquiera hay trazas en su propia versión equivocadamente traducida de las palabras de Marx) toda esta construcción de principiante, centrada en lo psiquiátrico, se viene abajo.

Resumiendo: al leer las pruebas presentadas por Tucker en apoyo de su hipótesis psiquiátrica, encontramos que toda la construcción se basa en distorsiones, traducciones erróneas y aun algunas veces en una total incomprensión de los pasajes a los que se refiere. Más aún, este libro está lleno de incoherencias y contradicciones. De este modo la conclusión resulta insoslayable: el sistema no-social, abiertamente subjetivo y psicológico de Marx es un mito que existe solamente en la imaginación de Tucker. *Philosophy and Myth in Karl Marx* está construido alrededor de la presuposición dogmática de acuerdo con la cual la relación humana fundamental es la relación "*intra*-personal" del individuo hacia sí mismo, y las relaciones de los *hombres*

con los hombres son secundarias, derivadas, etcétera. No se hace ningún intento por probar esta afirmación, o aun por plantear una argumentación en su favor. Simplemente Tucker la asume como evidente de por sí y como la medida absoluta de toda la evaluación. De acuerdo con esto, la enajenación es un asunto puramente individual: "*No importa cuántos* individuos puedan pertenecer a esta categoría, siempre *será un asunto individual*" (p. 240). De este modo, la "superación" de la enajenación debe confinarse también a la imaginación individual: "Solamente cuando un hombre enajenado pueda *encontrar en sí mismo* el valor para reconocer que el 'poder ajeno' contra el cual se rebela es *un poder dentro de sí,* que la fuerza inhumana que hace de su vida un *trabajo forzado* es *una fuerza del yo*, que el hombre 'ajeno, hostil, poderoso' es un *hombre interior*, el ser absoluto de su *imaginación*, tendrá esperanzas de superar esta enajenación" (p. 241-42). Aquí podemos ver la razón de por qué este libro, a pesar de su casi increíble nivel intelectual es un favorito de los hombres como Daniel Bell: porque en esta especie de "crítica radical de la sociedad" no se hace mención al capitalismo en un sentido negativo. La "crítica radical de la sociedad" resulta ser una crítica del "hombre interior", del hombre aislado que encuentra sólo en sí las causas (puramente psicológicas) de su propia "autoenajenación", insistiendo en que aun el "trabajo forzado" al que está sujeto bajo las relaciones sociales de producción cosificadas en forma capitalista es solamente "una fuerza del yo", un rasgo de su propia "imaginación".

14 D. Bell, *The End of Ideology,* cit., pp. 365-66.

15 Aplastante en *todos* los trabajos de Marx, incluyendo los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844,* interpretados tendenciosamente en forma errónea.

16 D. Bell, *The End of Ideology,* cit., p. 362.

17 Suficientemente característico es lo que leemos en el libro de Bell: "La discusión más interesante del pensamiento del joven Marx podemos encontrarla en el estudio reciente de Hannah Arendt, *The Human Condition*", op. cit., p. 433.

18 Ibid., p. 364.

19 C. Marx, *Contribución a la crítica*... en C. Marx-F. Engels, *Los anales franco alemanes,* cit., p. 102.

20 MEWE, vol. 27, p. 420.

21 C. Marx, *Cuadernos de París (notas de lectura de 1844)*. Ed. cit., pp. 179-80. Subrayados del autor.

22 C. Marx-F. Engels, *La ideología alemana,* cit., p. 46.

23 C. Marx, *Trabajo asalariado y capital* en *Obras escogidas en dos tomos,* cit., t. I, p. 69.

24 Esta es la razón por la cual tenemos que leer con precaución la afirmación de Heinemann de que "El existencialismo es, en todas sus formas, una filosofía de la crisis. Expresa abierta y directamente la crisis del hombre, mientras otras escuelas, como la de los positivistas lógicos, la expresan indirecta e inconscientemente. Por esta razón, el hecho de la enajenación, en su enorme complejidad y variedad, llegó a ser central para ellos" (F. H. Heinemann, *Existentialism and the Modern Predicament.* Ed. Adam & Charles Black, Londres, 1953, p. 167). Puede ser cierto que el existencialismo sea una filosofía de crisis, hablando en términos abstractos. Sin embargo, la "crisis del hombre" es siempre históricamente específica. En el existencialismo mismo, fue la naturaleza cambiante de la crisis la que promovió las formas tan diferentes del movimiento. Decir que la categoría de enajenación es *central* en el existencialismo como un todo, es una gran imprecisión. E. Mounier es mucho más preciso cuando escribe: "No se puede discutir la enajenación fundamental desde un punto de vista cristiano... Este concepto que, desde el punto de vista cristiano, niega tan categóricamente la Encarnación del Ser Trascendente en el ser humano, es, por contraste, una característica prominente de la rama atea del existencialismo" (*Existentialist Philosophies: An Introduction.* Trad. por Eric Rockliff, Londres, 1948, pp. 35-36. Mounier distingue entre "enajenación fundamental" y "enajenación accidental". Esta última está también presente en diversos grados, en las dife-

rentes formas del existencialismo cristiano). El marco conceptual general de una tendencia filosófica se modifica de acuerdo con las situaciones sociohistóricas particulares en las que los filósofos conciben sus trabajos. Existen, al respecto, diferencias muy grandes entre las diferentes corrientes del existencialismo. En los escritos de Kierkegaard, la "enajenación" es un concepto más bien periférico, si se los compara con los de Sartre; hay existencialistas —como Jaspers y Gabriel Marcel, por ejemplo— que se sitúan en algún lugar entre los dos extremos. Además, aun cuando la noción de enajenación juegue un papel importante en el sistema del filósofo, no por eso se debe ignorar las diferencias en cuanto a la significación social de sus variadas interpretaciones. En los treintas, y después de la guerra, el concepto de enajenación empezó a jugar un papel mayor en las diferentes maneras existencialistas de abordar los problemas contemporáneos, reflejando una situación sociohistórica más dinámica. El mismo Mounier —la figura principal del "personalismo" existencial— reformuló en este sentido el programa de su movimiento, poco después de la guerra, insistiendo en que "*El personalismo es un esfuerzo continuo en busca de las zonas en que la victoria sobre todas las formas de opresión y enajenación, económica, social o ideológica, puede desembocar en una verdadera liberación del hombre*". *L'Esprit,* enero de 1946, p. 13.

[25] Véase Iring Fetscher, "Marxismusstudien", *Soviet Survey,* n. 33, julio-septiembre de 1960, p. 88.

[26] Jean Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel.* Ed. Librairie Marcel Rivière, París, 1955, pp. 101-102.

[27] "Huelga añadir que los hombres no son libres árbitros de sus *fuerzas productivas* —base de toda su historia—, pues toda fuerza productiva es una fuerza adquirida, producto de una actividad anterior. Por tanto, las fuerzas productivas son el resultado de la energía práctica de los hombres, pero esta misma energía se halla determinada por las condiciones en que los hombres se hallan colocados, por las fuerzas productivas ya adquiridas, por la forma social anterior a ellos, que ellos no crean y que es producto de la generación anterior. El simple hecho de que cada generación posterior se encuentre con fuerzas productivas adquiridas por la generación precedente, que le sirven de materia prima para la nueva producción, crea en la historia de los hombres una conexión, crea una historia de la humanidad, que es tanto más la historia de la humanidad por cuanto las fuerzas productivas de los hombres, y, por consiguiente, sus relaciones sociales, han adquirido mayor desarrollo. Consecuencia obligada: la historia social de los hombres no es nunca más que la historia de su desarrollo individual, tengan o no ellos mismos conciencia de esto. Sus relaciones materiales forman la base de todas sus relaciones. Estas relaciones materiales no son más que las formas necesarias bajo las cuales se realiza su actividad material e individual." Carta a Annenkov (28 de diciembre de 1846) C. Marx-F. Engels, *Obras escogidas en tres tomos.* Ed. Progreso, Moscú, 1971, t. I, pp. 532-33.

[28] Véanse las expresions de Marx: "el *comienzo* de la *historia real*" —esto es, una forma de sociedad en la cual los seres humanos tienen el control de sus propias vidas— en contraste con la "*prehistoria*", caracterizada por la sujeción de los hombres a las relaciones sociales de producción enajenadas.

CAPÍTULO IX

[1] Aristóteles, *Política,* cit., libro I, cap. I, 1256 b-1253 a, pp. 3-5.

[2] Aristóteles, op. cit., libro VII, cap. III, 1325 b, p. 207.

[3] Debemos recordar, en conexión con esto, no solamente los incontables trabajos que se refieren a la "enajenación del hombre" sino también las expresiones más mediadas de esta problemática, en particular, la "interioridad" de la mayoría de los credos artísticos en el siglo XX. Esto último lo encontramos muy bien ilustrado por las palabras de Max Jacob en *El arte poético*: "el mundo en un hom-

bre; he aquí al poeta moderno". Las palabras de Pierre Reverdy en *Le gant de crin* son igualmente significativas; de acuerdo con él "el poeta es empujado a crear por la necesidad constante y obsesionante de *sondear el misterio de su ser interior*".

4 Jacob Burckhart, *The Civilization of the Renaissance in Italy*. Ed. Phaidon Press, Londres, 1965, p. 81.

5 D. C. Ritchie, *Natural Rights*. Londres, 1916, p. 7.

6 Aun cuando se cumple este proceso de cosificación, la "libertad natural" del individuo se suspende voluntariamente de tiempo en tiempo; por ejemplo, en el caso de las guerras en las que está en peligro la sobrevivencia física o cívica de toda una comunidad. En situaciones tales, las relaciones sociales del individuo adquieren la fuerza cohesionadora de un "orden natural". Entonces no parece que la libertad individual y la "autonomía" resulten violadas, ni siquiera por las interferencias más agudas de la sociedad, o parece enteramente justificado el que la libertad individual *deba* violarse en esta forma. La ficción de un "derecho natural" se oculta por un tiempo, para hacerla jugar de nuevo un papel cuando la guerra ha concluido y la "sociedad de consumo" emprenda nuevamente su "curso natural".

7 Paracelsus, *Leben und Lebensweisheit in Selbstzeugnissen*. Reclam Verlag, Leipzig, 1956, p. 132.

8 Paracelsus, *Selected Writings*. Ed. Routledgde & Kegan, Londres, 1951, pp. 176-77.

9 Ibid., p. 189.

10 Ibid., p. 183.

11 *"El camino ideal del abastecimiento de la vida económica se encuentra exclusivamente en el trabajo y no en las penas. Este abastecimiento es obtenido por el trabajo, y todo aquel que no se obtiene así es dilapidado y desperdiciado* [. . .] *Y nuestro trabajo debe ser ganado, uno por el otro y todos juntos, y aquel que nunca trabaja, habrá de despojársele de todo lo que tiene; mejor que trabaje."* Paracelsus, La vida y su sabiduría en las experiencias personales, cit., p. 134.

12 Hannah Arendt, *The Human Condition*. Ed. Doubleday Anchor Books, Nueva York, 1959, p. 297.

13 Gabriel Marcel, *Être et avoir*. París, 1935, p. 254.

14 Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1974, pp. 143-46.

15 David Riesman et al., *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character*. Ed. Doubleday Anchor Books, Nueva York, 1953, p. 346.

16 Ibid., p. 349.

17 Ibid., p. 348.

18 Attila Jóssef, *A szocializmus böloselete*. (*La filosofía del socialismo*). 1934.

19 V. I. Lenin, *Collected Works*, cit., vol. 36, pp. 562-64.

20 Mao Tse-tung, *Citas del presidente Mao Tse-tung*. Ediciones en lenguas extranjeras, Pekín, 1966, p. 211.

21 V. I. Lenin, "IV congreso de la internacional comunista", *Obras escogidas en tres tomos*. Ed. Progreso, Moscú, sf. t. 3, pp. 773-74.

22 Mao Tse-tung, *Obras escogidas*. Ediciones en lenguas extranjeras, Pekín, 1968, t. I, pp. 19-20.

23 Mao Tse-tung, op. cit., t. III, p. 209.

24 Ibid., p. 194.

25 Citado por Régis Debray en *Ensayos sobre América Latina*. Ed. Era, México, 1969, p. 258.

26 V. I. Lenin, *Obras completas*. Ed. Cartago, Buenos Aires, 1970, t. XXIX, p. 99.

27 Paracelsus, *Selected Writings*, cit., p. 179.

28 H. H. Holz et al, *Conversaciones con Lukács*. Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1971, p. 36.

29 Citado por Lenin en *Materialismo y empiriocriticismo*. Ed. Grijalbo, México.

1967, pp. 101-102.

[30] Martin Heidegger, op. cit., p. 196.

[31] Ibid., pp. 198-99.

[32] Ibid., p. 198.

[33] G. Lukács, *Historia y consciencia de clase*. Ed. Grijalbo, México, 1969, p. 87.

CAPÍTULO X

[1] A. Gramsci, *Antología*. Ed. Siglo XXI, México, 1970, p. 392.

[2] Schiller, *Essays, Aesthetical and Philosophical*. Ed. G. Bell & Sons, Londres, 1884.

[3] G. Lukács, *Aportaciones a la historia de la estética*. Ed. Grijalbo, México, 1966, p. 54.

[4] Paracelsus, *Selected Writings*, cit., p. 181.

[5] Adam Smith, *Lectures on Justice, Police, Revenue and Arms* (1763) en *A. Smith's Moral and Political Philosophy*. Ed. Hafner Publishing Co., Nueva York, 1948, pp. 318-19.

[6] Ibid., p. 321.

[7] Ibid., pp. 319-20.

[8] Robert Owen, *A New View of Society and Other Writings*. Introducción de G. D. H. Cole Everyman Edition, p. 124.

[9] Ibid., pp. 88-89.

[10] R. Owen, op. cit., p. 124.

[11] M. V. C. Jeffreys, *Personal Values in the Modern World*. Ed. Penguin, 1962, p. 79.

[12] La extensión de esta crisis se halla tan bien ilustrada por el hecho de que se han publicado cientos de volúmenes sobre este asunto, en todo el mundo, en los últimos años.

[13] Noam Chomsky, "The Responsibility of Intellectuals" en *The Dissenting Academy*. Ed. por Theodore Roszak, Penguin, 1967, p. 240.

[14] Existen, por supuesto, muchos otros métodos de "absorción de la plusvalía". Véanse los capítulos 4-7 de P. Baran y P. Sweezy, *El capital monopolista*. Ed. Siglo XXI, México, 1972.

[15] R. Heilbroner, *The Future as History*. Ed. Harper & Row, Nueva York, 1960, p. 133. Citado en S. M. Rosen, "Keynes Without Gadflies" en *The Dissenting Academy*, cit., p. 79.

[16] Ibid., p. 81.

[17] Véase E. Mandel, "¿Adonde va América?" en E. Mandel-E. Nicolaus, *Debate sobre Norteamérica*. Ed. Anagrama, Barcelona, 1972, pp. 13-45.

[18] A. Gramsci, op. cit., p. 395.

[19] R. Owen, op. cit., p. 125.

[20] En *principio*, sería factible racionalizar la producción capitalista hasta el punto en que *todo* interés individual burgués estuviera *completamente* subordinado a los intereses de la clase en su conjunto, en el marco de un sistema de producción capitalista "planificado comprehensivamente". Sin embargo, en la realidad, tal "racionalización" es solamente un buen deseo, aun cuando algunas personas —como J. K. Galbraith, por ejemplo—, insisten en que esto se ha realizado y que, de este modo, los "dos sistemas" "convergen" efectivamente en una "estructura tecnocrática" que deja algunas "diferencias ideológicas" anacrónicas que se pueden desechar (véase J. K. Galbraith, *El nuevo Estado industrial*. Ed. Ariel, Barcelona, 1969. También la reseña crítica de este libro en *The Socialist Register*, escrita por Ralph Miliband, 1968, pp. 215-29). Es bastante significativo que la "Comisión del presidente para metas nacionales" (*President's Commission on National Goals*) haya conseguido obtener en sus conclusiones sólo trivialidades infladas del liberalismo burgués. Por

ejemplo: "Nuestra convicción más profunda nos mueve a alentar la realización individual. Queremos que cada uno realice la promesa que lleva en sí. Queremos que cada uno sea digno de una sociedad libre, y capaz de fortalecer una sociedad libre" (*Goals for Americans*, p. 81. Citado en Baran y Sweezy, *El capital monopolista*, cit., pp. 243-44). Leyendo entre líneas esta retórica hipócrita uno puede ver que el ideal de "realización individual" se encuentra circunscrito por el objetivo de "fortalecer una sociedad libre" (esto es, el capitalismo), y la "promesa que hay en cada individuo" se reconoce legítima solamente si es "digno de una sociedad libre", esto es, sólo si es "capaz de fortalecer" el capitalismo. De este modo, las "metas nacionales" no pueden ser otras en una sociedad capitalista que la *realización individual inmediata* de acuerdo con los requerimientos del sistema de producción capitalista. En otras palabras, el sistema de producción capitalista no puede funcionar a menos que pueda ofrecer la realización individual inmediata a los miembros de los grupos de interés dominantes. Este mismo factor también circunscribe los poderes del Estado burgués. No importa qué tipos de ideas haya tenido en mente J. F. Kennedy cuando reunió su *Brains-Trust* —con el propósito de elaborar "metas nacionales" y "políticas nacionales" capaces de llevar adelante los intereses del capitalismo estadounidense *en general*— pero el hecho es que, en realidad, se podían adoptar solamente aquellas políticas que estaban de acuerdo con los *intereses inmediatos* de la "realización individual" de los miembros de los grupos capitalistas dominantes. El Estado burgués vigila cuidadosamente la estructura específica de relaciones en la que predominan los intereses económicos inmediatos de los grupos económicos más poderosos. Postular, por lo tanto, una sociedad capitalista "planificada y racionalizada comprehensivamente" está fuera de cuestión. (Aparte de que, hablando económicamente, significa una contradicción en los términos.) Solamente la *comunidad en su conjunto* es capaz de asumir las funciones del "*capitalista universal*". Esta forma de sociedad presupone "el *trabajo*, la determinación en que se coloca a cada cual, el *capital*, como la generalidad reconocida y el poder de la comunidad" (Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, cit., p. 82). Ningún Estado burgués es compatible con un sistema de relaciones de este tipo. Imaginar que puede realizarse la "universalidad" de la "racionalización" capitalista solamente eliminando la competencia entre los capitalistas por medio de una especie de "super tecnoestructura" es una confusión mental elemental que nace de un pensamiento que sólo expresa los propios deseos. Quienes son culpables de ello olvidan (o ignoran) que la *contradicción básica* de la sociedad capitalista no se da entre capitalistas sino entre el *capital* y el *trabajo*.

21 C. Marx, "Crítica al programa de Gotha" en C. Marx-F. Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, cit., t. II, p. 25.

22 S. M. Rosen, op. cit., p. 83.

23 D. Bell, op. cit., p. 405-406.

24 "El poder de los soldados norteamericanos es visible en cuarenta y ocho países, el poder de nuestros inversionistas se siente sobre muchas docenas más." Paul Both, "The Crisis of Cold War Ideology" en *The New Student Left*. Ed. Beacon Press, Boston, 1967, p. 323.

25 Bell, op. cit., p. 405.

26 Chomsky, op. cit., pp. 241-42.

27 Por supuesto que esa guerra puede *ocurrir* pero su planeación real y su preparación activa abierta no puede funcionar como un estabilizador interno vital.

ÍNDICE DE NOMBRES